NOTA BENE



# Tözcülüğün Tasfiyesi

## İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar

Mustafa Emirbayer'in Önsözüyle

Güney Çeğin - Emrah Göker

# TÖZCÜLÜĞÜN TAŞFİYESİ

## İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar

*Güney ÇEĞİN & Emrah GÖKER*

**Mustafa Emirbayer'in Önsözü İle**



**NotaBene Yayınları**

**TÖZCÜLÜĞÜN TASFİYESİ**
**İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar**

Hazırlayanlar:
Güney Çeğin & Emrah Göker

Kapak Tasarımı: Canis Döşemeci Başsüllü
Dizgi: Ulaş Akyol

Baskı ve Cilt: Hermes Tanıtım Ofset Baskı Hiz. Kağ. Ltd. Şti.
Büyük Sanayi 1. Cad. No: 105 İskitler / ANKARA Tel: 0.312 384 34 32

1. Baskı
Ekim 2012
ISBN : 978-605-5513-33-7
www.notabeneyayinlari.com

# TÖZCÜLÜĞÜN TASFİYESİ

## İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar

*Güney ÇEĞİN & Emrah GÖKER*

**Mustafa Emirbayer'in Önsözü İle**



**Güney Çeğin**

1977 İzmir doğumlu. Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünde lisans eğitimini tamamladıktan sonra aynı üniversitenin Sosyoloji Bölümüne araştırma görevlisi olarak girdi ve "*Toplumun Yeniden Tanımlanması: Pierre Bourdieu ve Zygmunt Bauman Üzerine Bir Çalışma*" teziyle yüksek lisans eğitimini 2005 yılında tamamladı. 2012 yılında ise "*Yerel Siyasal Alan ve Siyasal Yatkınlıkların Yapısal-İnşacı Analizi*" başlıklı tez çalışmasıyla doktorasını bitirdi. Çalışma konuları epistemoloji, politik sosyoloji, Türk sosyoloji tarihi ve klasik sosyal teoridir. Üç meslektaşıyla birlikte hazırladığı *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007) başlıklı bir derleme kitabı, *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği* (Ankara: Tan Yayınları, 2010) adlı bir kitabı ve çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri mevcuttur. Halen Pamukkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

**Emrah Göker**

Şu an Koç Üniversitesi Sosyal Politika Merkezi'nde araştırmacı. 2007'de Güney Çeğin, Alim Arlı ve Ümit Tatlıcan ile birlikte *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* başlıklı çalışmanın editörlüğünü yaptı. İlişkisel sosyoloji yanında gençlik çalışmaları, sosyal eşitsizlikler, din sosyolojisi gibi konularda çalışmaları var. 2010'dan beri istifhanem.com adresinde sosyal bilim temalarına ağırlık veren bir blog yönetiyor.

# İçindekiler

# İlişkisel Dönüş: Geçmiş, Şimdi ve Gelecek

*Mustafa EMIRBAYER*

İlişkisel düşünmenin sosyal bilimlerde yeni olduğunu söylemek zor. Sermaye ve ücretli emeğin birbirini karşılıklı olarak kurduğuna ve birbirleriyle olan yapısal ve dinamik ilişkilerinin dışında kalarak, bu halleriyle var olamayacaklarına dikkat çeken Karl Marx'tan bu yana en azından, önemli sosyal düşünürler kilit önem taşıyan çok sayıda kavrayışı ilişkisel anlamda geliştirmişlerdi. Klasik sosyologlardan Georg Simmel, sosyalleşme biçimlerini analitik bir odağa alışıyla ilişkisel perspektife ufuk açıcı bir katkı yapmıştı; tıpkı kullanışlı ve çağrışım yüklü figürasyonlar kavramıyla yüzyılın ortasında Norbert Elias'ın yaptığı gibi. Ve geride bıraktığımız on yıllarda, sosyal ağ çözümlemesi, etkileşimsel ve dramaturjik soruşturma ve feminist sosyoloji gibi farklı alanlarda çalışan pek çok teorisyen ve empirik araştırmacıyla birlikte, Pierre Bourdieu ve Charles Tilly bir kere daha ilişkisel düşünmeye canlı ve mühim bir varlık kazandırdılar. Hatta öyle ki, bugün sosyal bilimlerde büyük bir ilişkisel dönüş yaşamakta olduğumuzu söyleyecek kadar ileri gidebiliriz. Özellikle bu tür bir entelektüel gelişime neden bu zamanda böylesine güçlü bir ihtiyaç hissedildiğinin kendisi de fikirlerin tarihsel sosyolojisi bakımından ilginç bir sorudur.

İlerleyen sayfalarda, ilişkisel perspektiflere duyulan bu ilginin son dönemde yeniden canlanmasında etkili olan çalışmaları okuyacaksınız. Bu çalışmalar, sosyal soruşturmaların bir tarafta Talcott Parsons ile Niklas Luhmann ve diğer yanda da Gary Becker ile James Coleman tarafından temsil edilen, sistemler-teorisi ile akılcı-aktör yaklaşımları arasındaki eskimiş zıtlığın ötesine geçmekte, ilişkisel düşünmenin bize nasıl yardımcı olabileceğini; ilişkiselliğin yapı ve fail gibi büyük fikirlere dair yeni kavramlaştırmaları nasıl yüreklendirebileceğini; ve sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet, etnisite ya da ulus çalışmalarında, çağdaş bir sosyolog olan Rogers Brubaker'ın da "grupçu" diye nitelediği özcü varsayımları yeniden ele almak konusunda nasıl öncülük edebileceğini gösteriyorlar. Bu metinler aynı zamanda, tıpkı ABD'de hızlıca gelişim göstermiş sosyal ağlar alanında olduğu gibi, biçimsel modellemeye yönelik ilişkisel yaklaşımların geleneksel regresyon-temelli yaklaşımları nasıl etkin bir şekilde tamamlayabileceğini ortaya koyuyor. Niceliksel sosyolojiye karşı ilişkisel bir alternatif olarak uzun bir süre mütekabiliyet analizini savunan Bourdieu böyle olmasını umuyordu en azından. Nihayetinde mütekabiliyet analizi bugün kullanılmakta olan bazı diğer yaklaşımlar kadar güçlü olmayabilir. Ama örtük sosyal ontolojilerinde ilişkisel yaklaşımlara sahip çıkan ve bu sayede sosyal bilimlerdeki teori-araştırma boşluğunun kapatılmasına yardımcı, yeni formel soruşturma biçimlerinin gelişimini öngörmüş olan Bourdieu doğru yoldaydı hiç değilse.

Bu kitap, ilişkisellik yönelimi taşıyan sosyolojinin günümüzde karşılaştığı bazı zorlukları aydınlatmak bakımından da yararlı aynı zamanda. Sosyal ağ çalışmaları gibi formel-modelleme yaklaşımları, analitik güçleri ve sofistike olmaları bakımından kendilerinden çok daha gelişkin regresyon temelli muadillerinin gerisinde kalmaya devam ediyor; ve dahası, ilişkisel düşünme şimdiye kadar alan araştırmasına dayanan etnografya gibi disiplinlerin niteliksel yanlarına derinlemesine bir şekilde sızmakta başarısız oldu (Şu sıralar Bourdieu ile özdeşleştirilen ve ilişkisel baktığı çok bariz olan alan teorisi yaklaşımlarının o kadar da uzağına düşmeyen Chicago Okulu'nun erken dönemdeki ekolojik perspektifinin ilişkisel bir perspektif olduğu düşünülmediği sürece elbette). Daha teorik bir yerden bakacak olursak, sosyal düşünürler, Chicago etkilenimli empirik araştırmayı içeren, ama akla John Dewey ve George Herbert Mead'in ilişkisel felsefi düşünmelerini de getiren pragmatist sosyoloji gibi yaklaşımlarla, Bourdieucü sosyoloji gibi daha yapısal yönelimli yaklaşımları nasıl uzlaştırabilecekleri sorunuyla boğuşuyorlar. Bu iki tip yaklaşımın da ciddi ilişkisel kökenleri olduğu söylenebilir. Peki, o zaman bunları uzlaştırmak niye çok zor?

Sosyal bilimlerde ilişkisel düşünmenin potansiyelini keşfetmeye ilgi duyan sosyologları bekleyen, hem teorik hem de empirik pek çok zorluk var. Ne var ki, bugün bizi bekleyen asıl tehlike, belki de "ilişkisel düşünme" talimatının yakın zamanda her anlama gelebileceği ve böylece anlamını tamamen yitirebileceği tehlikesi. Kavramın teorik özgünlüğünün ve keskinliğinin korunabilmesi için, onu toplumsal gerçekliğe ilişkin mevcut analitik perspektifleri sorgulamaya çağıran bir şekilde kullanmaya devam etmeli. Burada Brubaker'ın grupçuluğa karşı çıkan meydan okuması, isabetli ve öğretici bir örnektir. Brubaker, geniş bir sosyal araştırmacı kesimin ırklar ve uluslar gibi gruplara nasıl önceden beri mevcut özler ya da varlıklarmış gibi muamele ettiğini dikkatlice çözümlüyor. Böyle düşünmenin sınırlarını gösterdikten sonra, Brubaker geniş bir alternatif olarak, bilhassa grupların şekillendiği ve sonrasında kendi varlıklarını yalnızca kendilerine borçlularmış gibi görmeye ve göstermeye başladıkları tarihsel süreçleri araştıran ilişkisel bir yaklaşım öneriyor. Böylesi bir yaklaşım salt slogancılığın ötesine geçip, fark yaratan farkı gerçekten gösteriyor. Yapıcı ve sorun çözücü. Yeni açılımlara ve olanaklara götürüyor. Bu türden başka çalışmalar olmazsa, herkes elindekiyle yetinir hale gelecek. Yeni motto "*Artık hepimiz ilişkisel sosyologlarız*" olacak ve bu da dinamizm ya da ileriye gidiş demek değil, entelektüel bir durgunluk anlamına gelecek.

İlişkisel dönüş Türkiye sosyolojisi için ne ifade edebilir? Bu kitap ne tür katkılar yapabilir? Yüzünü aynı temel entelektüel yöne dönmüş bir metin grubu ve farklı türlerin karmaşık bir birliği olarak okura sunulan bu kitaptaki yazıların, en azından, Türkiye sosyolojisine şu sıralar yön veren özcü varsayımlar, bu fikirlere içkin olan sınırlılıklar ve onları yeniden biçimlendirebilmenin daha ilişkisel yolları hakkında yapıcı bir düşünmeyi teşvik edeceği umuluyor. Yine, bu sürecin Avrupa ve Birleşik Devletler'deki hem geçmiş hem de çağdaş düşünürlerin ilişkisel kavrayışlarının yaratıcı bir şekilde sahiplenilmesine yol açacağı umudu var. Ve nihayet, bu yaratıcı ödünç almaların ve yeniden şekillendirmelerin kendisi, hâlihazırda devam etmekte olan tartışmaya taze ve beklenmedik bir şeyler katarak, ilişkisel dönüşe yeni bir enerji takviyesi sunacak diye umuluyor. Diğer kimi düşünürler gibi, Bourdieu ve Tilly de ilişkisel düşünmenin bugün sosyoloji için ne kadar önemli olduğunu anlamamız için pek çok şey yaptılar. Ama onlar için bu, kendi entelektüel bağlamlarında varlığını sezdikleri sorunlara verimli bir yanıttı. Bugün Türkiyeli sosyologların karşılaştığı sorunlar onların karşılaştığı sorunlara kısmen benziyor, ama kısmen de farklı. Türkiyeli sosyologların bu fikirlerle ne yapacağını, yorumlamalarında

ne yenilikler getireceklerini ve kendi sorunlarını çözmek için bunları nasıl kullanacaklarını görmek heyecan verici olacak. Fikirler ne zaman uluslararası bir aktarım yaşasa, onlara daima böylesi bir heyecan ve belirsizlik eşlik ediyor. Zaten bu tam da ilişkisel sosyolojinin sahip olduğu şey. Kendisi de bir hayli ilişkisel bir düşünür olan Mikhail Bakhtin, bunu şöyle ifade etmişti: "*Böyle diyalojik bir karşılaşma... kaynaşma ya da karışmayla sonuçlanmaz. Her biri kendi birliğini ve açık bütünlüğünü korur ama karşılıklı olarak zenginleşirler.*"

Madison, 2012

# Tözlere Elveda:

## İlişkisel Sosyolojinin Alâmeti Farikası

*Güney ÇEĞİN & Emrah GÖKER*

> Aslında kopuş, *bakışın dönüşüme uğraması* anlamına gelir ve sosyolojide araştırma eğitiminin öncelikle, sırra vâkıf olmaya dayalı felsefelerdeki ifadeyle 'yeni gözlerle baktırması' gerektiği söylenebilir. 'Yeni bir insan' değilse de, en azından 'yeni bir bakış', *sosyolojik bir göz* yaratmak söz konusudur. Bu da gerçek bir dönüşüm, bir *metanoia* (tövbe), zihinsel bir devrim, toplumsal dünyaya bakışın baştan aşağı değişmesi olmadan mümkün değildir.
>
> (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 258)

Sanıyoruz 2012'nin Mayıs ayıydı, şöhret romancılarımızdan Elif Şafak televizyonda ilk kez karşımıza, tasavvufun güzelliklerini ya da anne olmanın hikmetlerini anlatmak için değil de bize kredi kartı satmaya çalışmak için çıktığında sert tartışmalar yaşanmıştı. Şafak'ın bir reklamda oynamasına, üstelik kredi kartı gibi temel bir kapitalizm simgesinin pazarlamasının bir parçası olmasına, en çok "edebiyatçı böyle bir şey yapabilir mi" sorusuyla tepki verildi. Bunun abartılacak bir şey olmadığını söyleyip Şafak'ın itibarını kollamak isteyenler de, onu yerin dibine geçirmek isteyenler de esasında benzer varsayımlarla düşünüyorlardı: Belki birkaç marjinal gözlemci dışında hemen herkes, bir birey olarak "reklama çıkmaya karar veren Elif Şafak" üzerinden kanaat üretti. Buradaki, sosyal-bilimsel açıklama biçimlerinde de yaygın olmayı sürdüren türden, "tözcü" diyebileceğimiz bir varsayım: Yaptığı "doğru",

"berbat", "olağan", "yakışır" vs. nasıl tanımlanırsa tanımlansın, verdiği kararın tamamen bilincinde olan, eylemlerinin akılcı denetimini elinde bulunduran bir kişilik olarak Elif Şafak, herkesin başlangıç noktasıydı.

Alternatif olarak, "Elif Şafak" adını taşıyan, görünümü ve romanları geniş bir kamuya malolmuş bu figürün pozisyonunu kuran, onun itibarını inşa eden, onun kredisi (aynı zamanda sosyal sermayesi) yüksek bir şöhret olmasını sağlayan o devasa ilişkiler örüntüsü hakkında pek konuşan, söz söyleyen çıkmadı. Bugün Şafak gibi faillerin kültürel üretim alanında işgal ettikleri konumu "sürdürülebilir" kılan yüzlerce, belki binlerce doğrudan eylemde bulunan, çok daha fazla sayıda dolaylı olarak bu sürece katkıda bulunan başka failler var. İlk dairede, edebiyat eleştirisi yazarları, küratörler, sosyal sorumluluk uzmanları, medya çalışanları, köşe yazarları, çevirmenler, blog yazarları ve sosyal medya kullanıcıları, internet haber sitelerinin içerik yöneticileri, yayınevi sahipleri, kitap editörleri, reklam ajansı çalışanları, itibar yönetimi uzmanları, yaşam koçları gibi fail türleri aklımıza gelebilir. Elif Şafak'ı kuran, inşa eden ilişki örüntüleri içindeki faillerden bahsederken, bunların önemli bir kısmının kurumsal kararların taşıyıcısı olduklarını da hatırlamamız gerekiyor; yani Elif Şafak adlı kişi-inşanın yıllar içinde ortaya çıkmasını ve belirli bir kariyer güzergâhından gitmesini sağlamak için verilen karmaşık kararlar ve tamamlanan pratikler serisinde herkes, kısıtlanmış ve kısıtlayıcı koşullar altında işliyor / işlem yapıyor.

İnsanların yaptıkları bir şeyi neden yaptıkları hakkındaki öyküleri anlatma biçimleri arasında birey-indirgemeci tarzın ilk akla gelen, çocukluktan beri duymaya alıştığımız tarz olduğunu çoktandır Charles Tilly göstermişti (bkz. Tilly, 2008). Tek tek kişilerin taşıdığı nispeten değişmez özellikler ("tözler") üzerinden öykü anlatmak her zaman ortak-duyusal olan yaklaşımdır ve kolaydır. Kişilerin bir eylemi, onları önceleyen ve çevreleyen koşullar sebebiyle yaptıkları hakkında bir nedensel öykü anlatmak, öğrenilmesi daha zor, daha analitik bir akıl yürütme alışkanlıkları seti gerektirir.

Elif Şafak'ı kendisine ekonomik ve sosyal sermaye kazandıracak bir eyleme giriştiği için varsayılan kişilik özellikleri üzerinden yargılamak veya aklamak, doksozofik bilme tarzları açısından sorunlu gözükmeyebilir. Ancak sosyal-bilimsel açıklama açısından artık geride bırakılması gereken bir yatkınlıktır bu tarz bir yargılama/aklama. Ki, Elif Şafak üzerinden verdiğimiz örneği, ne kadar güç sahibi veya tahakküm altında olursak olalım hemen her birimizin yaptıkları hakkında anlatılan öyküler üzerinden çoğaltabiliriz.

Elinizdeki çeviri derlemesinde, insanlar hakkındaki öyküleri, tözlerden kopan, ilişkilere ve o ilişkiler üzerinden işleyen etkilere odaklanan bir mecradan anlatmayı öneren yazılar var.

***

İnsanî-faillik problematiğini merkeze alan sosyolojik bir soruşturmanın, aslında bütün sosyolojik çözümlemenin tarihini incelemeye hasredildiğini söylesek abartmış sayılmayız. Ne de olsa sosyal teorinin bir bütün olarak failliğe ilgisi etrafında yapılagelen tüm polemikler, ekseriyetle verimli bir düşünsel yol açtılar ve açmaya devam ediyorlar. Yapısalcılıktan post-yapısalcılığa, Giddens'in yapılaşma teorisinden Bourdieu'nün yapısal-inşacı kuramına pek çok teorik güzergâhın sosyal teori meraklılarına gösterdiği üzere, söz konusu meselenin alanın en ihtilaflı, bir o kadar da en verimli konusunu teşkil ettiği ortada. Failliğin doğasına ilişkin mevcut fikir ayrılıkları bile konuya inanılmaz bir dinamizm kazandırıyor. Kimi düşünürlerin faili "birey aktör" olarak, kimilerininse [sınıf benzeri] "kolektiviteler" olarak ele aldığını düşünürsek, söz konusu ihtilaflar dizisinin özellikle sosyal bilimciler açısından ciddi bir sıkıntı kaynağı oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Tabiî ki faili ne bireylere ne de türlü kolektivitelere indirgemeyen ve ara-konumlar istihraç eden pek çok sosyal bilimci de var. İşte elinizdeki derleme projesi bu tarz sosyal bilimcilerle ve onların geliştirdiği alternatif fikirlerle ilgili.

Bugün dünya sosyoloji alanının karmaşık yapısı içinde yapı ve eylem kavramlarının birbirini gerektirdiği düşüncesi ve buradan hareketle hem bu ikisinin hem de onlarla ilişkili bir dizi başka kavramın yeniden ele alınması zorunluluğu, sosyal teorinin gelişimi açısından oldukça öne çıkan konular. Bilindiği üzere sosyolojik çözümleme bağlamında, toplumun düzenlilik arz eden yanlarını vurgulayan teoriler ile aktörleri ve failliği vurgulayan teoriler arasındaki karşıtlık uzun yıllar sosyolojinin kör noktası oldu. Probleme farklı kavramlaştırmalarla yaklaşanlar 1960'lara kadar iki karşıtlık arasında köprü kurma kapasitesini geliştiremediler. *Karşıtlıklar arasında anlamlı bir rabıta* ancak, sosyal dünyanın bir tür derin yapıyı içerdiği, salt doğrudan gözlem aracılığıyla bilimin icat ve inşa ettiği teorik nesnelere ulaşılamayacağı ve toplumsal dünyanın girift yapılarının pozitivist ve hermenötik perspektiflerin varsayımlarının aşılmasıyla mümkün olabileceği anlaşıldığında kurulabildi. Ülkemiz sosyal bilimler camiasında adı çok az bilinen Roy Bhaskar'ın "Toplum, doğa gibi araştırılabilir mi?" sorusuyla gündeme gelen bu rabıta sayesinde birey-toplum ikiliğinin üstesinden gelinebileceği, böylelikle de yeni bir

toplumsal dünya ontolojisi tesis edilebileceği gerçeği giderek kendisini tüm sosyal bilimcilere dayattı. Derlemenin konusu olan "ilişkisel sosyoloji", gezegen çapında sosyal bilimler alanındaki bu değişimin içinden fırlayan, farklı zamanlarda birbirinden bağımsız araştırmacıların çalışmalarıyla beslenen bir yaklaşımlar bütünü. Bireyler ve toplumlar, parçalar ve bütünler, failler ve onları kapsayan yapılar hakkındaki tözcü varsayımları yerinden sökmeye, sosyal teorinin ikilikleriyle (yöntemsel yeniliklerin artması ve araştırma konularının çeşitlenmesiyle desteklenerek) 1960'lar öncesinde düşünüldüğünden çok daha çetin hesaplaşmalara girişen bir akım, ilişkiselcilik.

İlişkisel yaklaşım en başta doğurgan mekanizmaların arka planda yer aldığı sosyal gerçekliğin anlaşılması açısından yapı ve faillik süreçlerinin daha dinamik bir model içinde yeniden düşünülmesini öneriyor. Böylece sosyal değişimi, pratiklerimizi ve onu hem olanaklı kılan hem de kısıtlayan toplumsal yapıları, deyim yerindeyse *araya/aradan bakarak* muhakeme etmemizi sağlıyor: Sosyal şeylerin (ister birey, ister grup, toplum, sosyal hareket olsunlar) tözlere sahip olmadıkları; bakışı şeyler arasında olup bitenlere, şeylerin birbirleriyle nasıl ilişki kurduklarına, bağlantıları karmaşıklaştıkça nasıl ilişkileri tarafından kısıtlandıklarına yöneltmekle ilgili; meta-teorik anlamda (türümüzün düşünce tarihi açısından) "yeni" olmayan, ama bir nevi "yeniden-işlemselleştirilen" bir perspektiften söz ediyoruz.

İlişkiselci bilim insanı için analiz esnasında *a priori bir çözümleme birimini* [devlet, toplum, birey vs.] devreye sokmak söz konusu değildir. Zira hangi adla adlandırırsak adlandıralım herhangi bir çözümleme birimi, bir oyunun katılımcıları olarak, daha doğrusu Nicos Mouzelis'in deyişiyle "bireyler olarak konumsal öznitelikleri" ile düşünülmelidir. Yapılar, özgül tarihsel/kolektif çıkarlar, oyunun mantığı, aktörlerin yatırım ve stratejileri ile olayların bağlamsallığını devreye sokan ilişkisel bir mantık sayesinde anlaşılabilir. Bu mantık aynı zamanda bir dizi uyumlu tekniği bir arada kullanmak suretiyle "açıklayıcılık gücü"nü de azami seviyesine çıkarır. "İstatistik dağılımın, söylem çözümlemesinin, katılımcı gözlemin, açık uçlu ya da derinlemesine görüşmenin, ya da etnografik tasvirin monomanyaklarının [tek bir konuyu saplantı haline getirenler]" (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 229-230) aksine ilişkiselcilik yöntem çoğulculuğu destekler.

İlişkisel düşünmeye davetin bir de örtük bir içerimi var. Bu içerim ilişkiselci bir sosyal bilimcinin inşa edeceği toplumsal hayat imgesiyle alakalı. Tözcü sosyolojinin dünyayı tek-boyutlu okuyan, ondan da kötüsü bireysel farklılık-

ları özlere bağlayıp, ayrımcı pratiklerin metodolojik zeminini tesis eden habis bakışına karşıt olarak ilişkiselciler, uyumun yanında ihtilafların, bilincin yanında bilinçdışının, politik rezonanstan muaf farklılık kavramının yanındaysa genelleştirici tahakkümün tezahürlerini okumak konusunda daha istekliler.

Mustafa Emirbayer'in (1997) sosyologları ilişkisel düşünüp araştırmaya davet ettiği manifestosunun üzerinden 15 yıl geçti. Bu son dönem, bize göre, sosyal bilimlerde ilişkiselci programın monoblok bir biçimde değil, çoğul araştırma programlarıyla ağırlığını koyduğu ve koymaya devam ettiği bir dönem oldu. Bir taraftan 2000'lerden bugüne, yazılım ve veri görselleştirme teknolojilerinin de hızla gelişmesiyle, "sosyal ağ analizi" araştırma programı inanılmaz bir ivme ile genişledi ve günümüzde (içine tözcü ve karşıtı ekollerin dâhil olduğu) kendi nişini yarattı (Easley ve Kleinber, 2010; Prell, 2011). İkinci koldan, Columbia Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde merhum Charles Tilly'nin, 1997-2008 arasında inanılmaz bir çalışkanlıkla 15'ten fazla kitap yayımlayarak "ilişkisel-realist" (veya, "çekişmeci siyaset araştırmaları") programını sadece ABD'de değil, dünyanın geri kalanında da sosyal bilim çalışmalarının gündemine soktuğunu gözlemleyebiliriz (örn. Tilly vd. 1998; Tilly, 1999; Tilly vd. 2001; Tilly, 2005; Tilly, 2008). Üçüncü koldan, derlemede ele aldığımız ilişkiselci yaklaşımlardan biri olan eleştirel realizm, son 15 yılda, özellikle Margaret Archer'ın (2001; 2003; 2007; 2012) çalışmalarıyla, salt bir "bilim felsefesi" olmaktan çıktı ve (en azından İngiltere'de) kendi sosyolojik araştırma programını üretebilen bir mecra haline geldi. Dördüncü kolda 2002 yılında vefat eden Pierre Bourdieu'nün sosyolojik mirasının, takip eden yıllarda sürdürüldüğünü, çalışmalarının başta İngilizce olmak üzere çeşitli dillere çevrildiğini söyleyebiliyoruz (örn. 2008a; 2008b; 2010; 2012). Bu gelişmelerin yanında, Emirbayer'in 1990'ların sonunda giriştiği türden "ilişkisel yaklaşımın güncel muhasebesi" hakkındaki çalışmaların da arkası kesilmedi; ilişkiselcilik, sosyal bilimlerde en yeni ve en güçlü paradigma olarak ele alınıyor (Crossley, 2010; Donati, 2010).

***

Çalışmamızın ilk bölümü ilişkisel yaklaşımın meta-teorisi üzerine. Burada ekseriyetle failliğin doğası, yapı-fail ikiliğinin içerimleri ve en temelde ilişkiselci perspektifin kendini inşa ettiği epistemolojik zemin ele alınıyor. İlk metin Mustafa Emirbayer'e ait. Bu derlemenin çerçevesini düşünürken başa Emirbayer'in çalışmalarını koymayı ve ondan bir tanıtım yazısı istemeyi tercih ettik. Onun ilişkisel yaklaşımı gerekçelendirirken ve (sosyal psikolojiyi de

sarmalayan) devasa bir literatürü mercek altına alırken derlemedeki farklı ilişkisel yaklaşımları da kapsayıcı bir konumlandırmayı çok başarılı bir şekilde yaptığını düşündük. Derlemedeki ilk yazısı, adı üstünde, bir manifesto niteliğinde. Sosyolojide ilişkisel kavrayışın temel niteliklerini sergileyen bir metin. Emirbayer yazısında ilişkiselciliğin ana hatlarını ortaya koyarken özellikle de rakip tözcü yaklaşımlarla da mukayeseyi ihmal etmiyor. İlişkiselciliğin teorik ve deneysel çıkarımlarını keşfederken aynı zamanda ilişkisel analizin karşılaşacağı muhtemel zorluk ve engelleri de gözler önüne seriyor. Emirbayer'in burada önerdiği üç temel sosyal-ontolojik pozisyon, ilişkiselciliğin sosyoloji disiplininin gelişim tarihinde nereye oturduğunu anlamak için oldukça ufuk açıcı: iki tözcü ontoloji, öz-eylemsel (*self-actional*) ve etkileşimsel (*inter-actional*, aynı zamanda *eylemler-arası*) ve ilişkiselci modellerin dâhil edildiği tözcülük-karşıtı ontoloji, işlemsel (*trans-actional,* aynı zamanda eylemler-ötesi) olarak tasnif ediliyor. Charles Tilly'de ve eleştirel realizmde "mekanizma temelli açıklama", Pierre Bourdieu'de "alan analizi", ilişkisel yaklaşımın varlıklar olarak işlemlere yönelimini de zihnimize yerleştirmemize yardım olabilir.

Birinci bölümün ikinci metni Emirbayer ve Ann Mische'in ortak çalışmasına ayrılıyor: "Faillik Nedir?". İlişkiselciliğin kavramsal repertuarındaki en önemli kavram olan failliğe odaklanan bu çalışma failliği analitik olarak bazı bileşenlerine ayırmayı, failliğin boyutlarının farklı yapı tarzlarıyla nasıl birleştiklerini ve bu tarz bir faillik kavrayışının uygulamalı çalışmalarda ne gibi işlevsellik arzedeceğini sorunsallaştırıyor. İkilinin faillik tanımı geçmiş, şimdi ve geleceğe dönük olan bir "sosyal ilişkilenme süreci"ne karşılık geliyor. Yazı konuya dair bütün literatürü katetmesi açısından özellikle konuyla yeni ilgilenmeye başlayan sosyal bilimcilere ve öğrencilerine faydalı olacaktır.

Stephan Fuchs'un makalesi ise failliğin ötesine geçebilmenin olanaklarını arayan sosyolojik bir deneme niteliğinde. Failliği yaratıcılık ve deha gibi özsel niteliklerden tefrik eden Fuchs açısından faillik mefhumu, bazı durumlarda/zamanlarda/ağlarda ortaya çıkan bir *bağımlı değişken.* Bu bağlamda sosyolojik teorinin görevi, ilişkiselci yaklaşımın derdiyle ilişkili olarak, bir sosyal yapının daha fazla determinizmin karşısında ne zaman daha fazla failliğe olanak sağladığını bulmak.

Osmo Kivinen ve Tero Piiroinen ise ilişkiselci yaklaşımlar arasındaki farkları, metafizik açıdan ("bilimsel yöntemlerle çözülebilen problemlerin ötesinde veya ardında bulunan gerçekliğe dair sorularla") ele alabilecekleri iki karşıt yaklaşım üzerinden inceliyorlar: "sosyolojiyi felsefileştirmek" ve "felsefeyi

sosyolojikleştirmek". Birinci yaklaşımın müdafileri, gerçekliğe dair bilginin metafiziktekine benzer ontolojik varsayımları üzerine inşa edilmesi gerektiğini düşünenler. İkincilerse toplumsal pratiğin incelenmesi kaygısından yola çıkarak önsel metafiziksel ontolojinin kabulleri olmaksızın da gerçekliğe ulaşabileceğini düşünüyorlar. Yazarlar, felsefedeki realist-pragmatist ayrımının bir yansıması olarak gördükleri bu karşıtlığı Roy Bhaskar, John Searle, John Dewey ve Pierre Bourdieu'nün fikirleri üzerinden tartışıyorlar. Yazının ana argümanı net: Sosyal bilimlerin pragmatist felsefesinin, sosyal bilimcilere metodolojik çalışmalarında özellikle problem güdümlü vaka incelemeleri konusunda yardımcı olmak için uygun bir araç olduğu.

İlişkiselciliğin ana çehresini serimleme işlevi yüklediğimiz birinci bölümün son yazısı ise Nicos Mouzelis'e ait. Metin toplumsal yapı kavramının farklı tanımlarına referansla dört-katlı bir tipoloji ve hem Giddens'ın hem de Bourdieu'nün nesnelci ve öznelci sosyolojileri aşmaya dönük stratejilerinin eleştirisi temelinde sosyal bilimlerdeki bu parçalanmanın (farklı bir çatışma ekseni de yapısalcılık ve yorumsamacılık arasında) aşılamayacağını savunuyor. Mouzelis için bu ikiliklerin "üstesinden gelmek" mümkün değil; sosyal bilimler ancak bu ikilikleri uzlaştırabilir.

Yapı-fail ikiliğine dönük olarak, sosyal bilimlerdeki bu tartışmalar arasından, üç önemli ekol seçerek derlemenin geri kalanını yapılandırdık. Bu ekollerin, ilişkiselcilik tartışmalarıNI tamamen tüketmediğini biliyoruz. Örneğin, Emirbayer'in manifestosunda işlemsel yaklaşımların önemli örneklerinden biri olarak ele aldığı "sosyal ağ analizi", derlemede paradigmatik olarak tartışılmıyor. Tüketici olmaya çalışmaktansa, ilişkisel sosyolojinin bize göre en etkili sonuçlar üreten üç örneğine odaklanmayı tercih ettik: Tarihsel sosyoloji alanında eşsiz pek çok araştırmaya imza atmış olan Charles Tilly'nin "ilişkisel-realist" yaklaşımı; faillik sorununu gerçekliğin katlarında arayan "eleştirel-realist"yaklaşım; ve habitus-alan-sermaye kavram-kompleksiyle sosyolojik saha çalışmalarına yeni bir dinamizm katmış olan Pierre Bourdieu'nün "yapısal-inşacı" yaklaşımı.

Sosyal bilimleri örseleyen tözcü ikiliklere ilk cevap olarak Charles Tilly'nin çalışmalarını ele alıyoruz. Seçtiğimiz makalesinde Tilly, İngiliz tarihçi Craig Muldrew'in 16. asırda İngiltere'nin tekstil üretimi ve kıtasal ticaretle meşgul olmasıyla hızla genişleyen ticari alışverişlerde saygınlığın kullanımlarını inceleyen çalışmasını öne çıkarıyor. Tilly'e göre mezkûr çalışma Weber'i baş aşağı etmekte. Kapitalist başarıyı kolaylaştıran Protestan reformasyonunun bireysel

sorumluluğa ilişkin doktrinleri yaydığını düşünen Weber'e karşı Muldrew, ticari kabiliyet için can alıcı olan dürüstlüğün itibarını yaratan toplumsal ilişkilerin bir dönüşümünü görüyor. Tilly için Muldrew'in saygınlık analizi, eşitsizliğin değişen örüntülerine yönelik önemli bir dürtüyü saptamakta ve döneme ilişkin egemen tarihlerden oldukça farklı türde açıklamalara işaret etmekte. Değişimin kaynaklarını Muldrew haneler arası ilişkilerdeki mutasyonlar üzerinde inceliyor. Tilly bu değerli çalışmadan hareketle eşitsizliği açıklamak için çevresel ve bilişsel mekanizmalar içeren, fakat ilişkisel mekanizmalara odaklanan bir yaklaşım inşa ediyor ki, çalışmamız açısından bu inşaatın nasıl yapıldığını görmek gerek.

Tilly'nin çalışmalarını özetlemenin hiç de kolay olmadığını düşünen Mario Diani'nin, Charles Tilly'nin *Identities, Boundaries, and Social Ties* başlıklı kitabında ilişkisel ve yapısal perspektifi nasıl ve ne derecede geliştirdiğine odaklanan yazısı ise bu bölümün ikinci yazısı. Diani için Tilly yapı ve (kolektif) eylem arasındaki ilişkiyi yeniden formüle edişi, politik mücadelenin ilişkisel yönlerini sistematik analizi ve sosyal değişmeye ilişkisel bir yaklaşım geliştirmesi açısından tam bir "ilişkiselci bilim insanı" örneği. Bu saptamadan hareketle yazar, Tilly'nin kolektif şiddetten devlet inşasına, demokratikleşmeden kentleşmeye, "mücadeleci politika"dan "sürekli eşitsizlikler"e uzanan sosyal değişim literatürüne olan katkısını ele alıyor. Çalışma ilişkiselci yöntemin gücünü göstermesi bakımından önemli.

Tilly'nin eşitsizliğe dair kendi yazısı ve Diani'nin Tilly incelemesinden sonra bir de sıkı bir eleştirinin, Tilly'nin açtığı teorik patikanın anlaşılması açısından elzem olduğunu düşündük. Erik Olin Wright'ın Tilly'e dönük, onun "sürekli eşitsizlik" mefhumu hakkındaki Marksist eleştirisine yer verdik. Wright yazısında Tilly'nin kategorik eşitsizliğin kurumların içerisinde nasıl çalıştığıyla ilgili tartışmasını masaya yatırırken onun genel tezlerinin Marksizm'in temel mantığına ne denli yakın olduğunu iddia ediyor. Bu iddia bağlamında yazıda Tilly'nin *birleşik yapısalcı* (*combinatory structuralist*) konumdan eşitsizliği incelemedeki yetersizlikleri ifşa ediliyor.

Sosyolojik tözcülüğe gelen ikinci paradigmatik cevap ise Eleştirel Realizm ekolünden gelmekte. Maddi ve toplumsal gerçeklik arasında ontolojik bir ayrım yapılmasına itiraz eden ve kendini bilimsel sosyolojiye geleneksel bir temel arayan empirizmden tamamen ayrı tutan bu İngiliz anti-pozitivist hareketin ilişkiselci sosyoloji bahsinde özellikle öne çıkarılması gerektiğini düşünüyoruz. Türkiye sosyal bilimler alanında ancak çok dar çevreler tarafın-

dan okunup takip edilen bu ekolün önemli simalarından Margaret Archer'ın yazısı üçüncü bölümün ilk metni.

Faillik düşüncesini kuramsallaştırmadaki temel sorunun, Aydınlanma'nın yarattığı "az sosyalleşmiş" insan görüşü ile bütünüyle içinde yaşadığı sosyal bağlamın çıktısı olarak düşünülen "aşırı sosyalleşmiş" insan görüşü arasındaki sürekli salınımdan kaynaklandığını düşünen Archer, makalesinde aktif ve düşünümsel olan bir fail kavramını nasıl tesis edebileceğimizi sorunsallaştırıyor. Bu iki kusurlu insan modelinin Aydınlanma'dan günümüze sosyal teoriye ne şekilde hâkim olduğunu göstermeye ve bunların sosyal teorileştirme açısından taşıdığı yetersizlikleri sergilemeye çalışan yazı, aynı zamanda eleştirel realizmin teorik derdini anlamak açısından da kafa açıcı.

David L. Harvey'in "Faillik ve Topluluk" başlıklı yazısı ise eleştirel realizmin gurusu Roy Bhaskar'ın eleştirel realist felsefesinin, bir eleştirel sosyal bilim pratiği açısından taşıdığı analitik öneme odaklanıyor. Bhaskar'ın sosyal bilimler için natüralist bir paradigmayı kurumlaştırma imkânını araştırmak için geliştirdiği *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ni merkeze alan yazı Georg Simmel'in sosyal-psikolojik "kendini yetiştirme" mefhumuna da yaslanarak iki soruyu gündeme getiriyor: Birincisi, eleştirel realizm sosyal bilimleri hangi düzeylerde sorunsallaştırır? İkincisi, sosyal bilimler eleştirel realizmin gelecekteki gelişimine nasıl katkıda bulunabilir?

Son bölümü ise sosyoloji ve saha araştırmaları ile yapı-fail ikiliğine çözüm arayan ve bu noktada yeni kavramlar ve veri-inşa yaklaşımları öneren Pierre Bourdieu'nün cevabına ayırdık. Bourdieu, biri toplumsal uzay ve sembolik iktidar, diğeri de sosyal sınıf meselesinde söz konusu ikiliklerin yol açtığı problemlere odaklanan iki yazıyla derlemede yer alıyor. Bölümün üçüncü metnini ise epistemolojik düzlemde belki de bugüne kadar yazılmış en sıkı örülmüş Bourdieu eleştirisine ayırdık.

"Toplumsal Uzay ve Sembolik İktidar"da Bourdieu sosyal bilimlerin kadim ayrışma çizgisine, nesnelci ve öznelci paradigmaların zaaflarına işaret ediyor. Derlemedeki ikinci Bourdieu çevirisi de birincisinin sınıflar konusundaki izdüşümü sayılabilir. Sosyal sınıfların "sağlam temellendirilmiş teorik bir inşa" mı yoksa "folklorik bir kategori" mi olduğuna odaklanan metin yapı-fail ikiliğine yöneltilmiş oldukça sofistike bir eleştiriyi temsil ediyor.

Frederic Vanderberghe'nin hacimli Bourdieu eleştirisi ise basitçe meta-teorik bir eleştiri olarak okunabilir. Bourdieu'nün sosyolojik meta-biliminin ras-

yonalist bir eleştirel realizm biçimini temsil ettiğini düşünen yazar makalesinde doğurgan yapısalcılığın çekirdeğini oluşturan ilişkisel anlayışı sistematik olarak yeniden inşa edip; bu hat üzerinden de Bourdieu'nün ilişkisel düşünce biçiminin somut bir uygulaması olarak genel alanlar teorisini analiz ediyor.

***

Bu kitabın ulaşacağı okuyucu kitlesinde iki farklı (aslında elbette, ilişkili) etki bırakmayı umuyoruz: Birincisi, Türkiye'de sosyal bilimcilerin sosyal teoriye "bir tür felsefe" muamelesi yapmayı bırakıp, teoriyi somut meselelerin açıklanması uğraşının bütünleşik bir parçası olarak benimsemeleri için belki ilişkiselci yaklaşımın tartışma gündemine alınması, etkili olabilir. Bizim gözlemlediğimiz kadarıyla, sosyal teori Türkiye'de giderek daha fazla, akademisyenler arasında (seçilen tatil yeri, kullanılan araba markası, çocuğun gönderildiği özel okul, takip edilen romancı gibi) kültürel ayrım stratejisinin bir parçası haline gelmiş durumda. Genç sosyologların ciddi bir kısmının kongrelerde sosyolojik araştırma programları yerine felsefî tefsir tartışmalarına önem verdiğini görüyoruz. Diğer yandan bizim yaşıtımız ve bizden daha genç nesiller ('80 ve '90 kuşakları), sosyal politika, cinsellik ve LGBT sorunları, sınıf analizleri, kentsel dönüşüm, Kürt-Türk ilişkileri, neoliberal yönetimsellik gibi alanlarda yeni araştırma alanları açıyorlar ve sosyal teoriyle daha sahici bir ilişki kuruyorlar. Bu durumda, derlememizin katkıda bulunmasını umduğumuz tartışma alanı, "sosyal teori neye yarar / ne için sosyal teori" sorusu. Ne bu önsöz, ne de okuyacağınız çeviriler, soruya doğrudan ve tamamen doyurucu cevaplar tedarik etmiyor. Ama bu çevirilerin, tartışmada kuvvetli ve üretken argümanlar inşa etmek için yol gösterici olduğu fikrindeyiz.

İkinci olarak da bu derlemenin, başta sosyoloji olmak üzere, sosyal teori eğitimi ve tartışmalarına yer veren üniversite bölümlerimizde öğretim üyelerinin formel veya öğrencilerin enformel okuma listelerine girmesini ümit ediyoruz. Mustafa Emirbayer bildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar çevrilmemişti, Charles Tilly çalışmalarının önemli bir kısmı çevrilmemiş durumda, kitap boyutunda ne Margaret Archer, ne de Roy Bhaskar çalışmalarına Türkçe'de erişebiliyoruz. İlişkisel sosyoloji yaklaşımlarında çeviriler açısından görece en şanslı olduğumuz isim, Pierre Bourdieu. İlişkiselciliğin Türkçe bilim yayıncılığında yeterince temsil edilmediğinden yola çıkarak derlememizi, sosyoloji derslerinin bir parçası olabilsin diye düşünerek hazırlamaya çalıştık.

Önceki derleme çalışmamız *Ocak ve Zanaat* (İletişim, 2007) gibi elinizdeki kitap da kolektif bir çabanın ürünü. Bu sebeple teşekkür borç bildiğimiz insanların isimlerini anmak isteriz. En başta, derlemeyle uğraştığımız iki yıl boyunca bizden desteğini esirgemeyen editörümüz Yalçın Bürkev'e; derlemeden heyecan duyan ve bizim için bir tanıtım yazısı kaleme alan Mustafa Emirbayer'e; bugün aramızda olmayan Charles Tilly ve Pierre Bourdieu dışında, yazılarının çevrilmesi konusunda bize yardımcı tüm derleme yazarlarına teşekkür ederiz. Bu kitap, diğer işlerinden feragat edip bize çeviri desteği veren dostlarımız olmadan mümkün olamazdı, o yüzden Uygar Lezgin Kaya, Devrim Evci, Cihad Özsöz, Emre Kovankaya, Başak Akgül, Kemal Özdil, Ömer Küçük, Ulaş Taştekin, Vefa Saygın Öğütle, Işık Ergüden, Ümit Tatlıcan'a da teşekkürler. Ayrıca eserin nihai şeklini alması sürecinde özellikle değerli dostlarımız Alim Arlı, Vefa Saygın Öğütle ve Ümit Tatlıcan'ın titiz önerileri bizim açımızdan önemli açılımlar sağladı. Çeviriler konusunda kimi zaman yardımına başvurduğumuz Ersin Vedat Elgür ve Eren Buğlalılar'a, makalelerin berrak bir Türkçe ile ifade edilmesini sağlayacak titiz okuma ve tashihleri için Hürriyet Çeğin ve Mirace Karaca'ya da müteşekkiriz. Çalışmanın muhtemel bütün eksik ve kusurları ise bize aittir.

Eylül, 2012

## Kaynaklar

Bourdieu, Pierre ve Wacquant Loic (2003), *Düşünümsel Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları.

Bourdieu, Pierre (2008a) *Sketch for a Self-Analysis*, Chicago: University Of Chicago Press.

____ (2008b) *The Bachelors' Ball: The Crisis of Peasant Society in Bearn*, Chicago: University Of Chicago Press.

____ (2010) *Sociology is a Martial Art: Political Writings by Pierre Bourdieu* (der. Gisele Sapiro), New York: New Press.

____ (2012) *Picturing Algeria*, New York: Columbia University Press.

Archer, Margaret (2001) *Being Human: The Problem of Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.

____ (2003) *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge: Cambridge University Press.

____ (2007) *Making our Way through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge: Cambridge University Press.

____ (2012) *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Crossley, Nick (2010) *Towards Relational Sociology*, Londra ve New York: Routledge.

Donati, Pierpaolo (2010) *Relational Sociology: A New Paradigm for the Social Sciences*, Londra ve New York: Routledge.

Emirbayer, Mustafa (1997) "Manifesto for a Relational Sociology", *American Journal of Sociology* 103 (29: 281-317.

Easley, David ve Jon Kleinberg (2010) *Networks, Crowds, and Markets: Reasoning About a Highly Connected World*, Cambridge: Cambridge University Press.

Prell, Christina (2011) *Social Network Analysis: History, Theory and Methodology*, New York: Sage.

Tilly, Charles vd. der. (1998) *From Contention to Democracy*, New York: Rowman & Littlefield.

Tilly, Charles, Sidney Tarrow ve Doug McAdam (2001) *Dynamics of Contention*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tilly, Charles (1999) *Durable Inequality*, Londra: University of California Press.

____ (2005) *Trust and Rule*, Cambridge: Cambridge University Press.

____ (2008) *Why?What Happens When People Give Reasons... and Why*, Princeton: Princeton University Press.

# İLİŞKİSELCİ SOSYAL TEORİ:
# KARŞI ÇIKIŞ VE DAVET

# İlişkisel Bir Sosyoloji İçin Manifesto[1,2]

*Mustafa EMIRBAYER*[3]

Günümüzde sosyologlar temel bir ikilemle karşı karşıyalar: sosyal dünya öncelikli olarak tözlerden veya süreçlerden mi oluşmuştur; statik ilişkilerden mi, yoksa devingen, izah edilebilir ilişkilerden mi oluşmuştur. Akılcı-etmen ve norm-temelli modeller, çeşitli bütünselcilik ve yapısalcılıklar ve istatistiksel "değişken" analizleri sosyal dünyanın tözlerden oluştuğuna dair fikri açıkça veya üstü kapalı olarak tercih ederler. Akılcı-etmen ve norm-temelli modeller, çeşitli bütünselcilik ve yapısalcılıklar ve istatistiksel "değişken" analizleri- ki hepsi varlıkların ilk, ilişkilerinse bunların akabinde geldiği fikrine borçludurlar- disiplinin büyük bir bölümüne hükmetmekteler. Fakat bu temel varsayımları fesheden yaklaşımlar ve sosyal gerçekliği devingen, sürekli ve süreçsel terimlerle anlatan tutarlı analitik alternatifler için arayışta olan araştırmacı sayısı artmaktadır.

[1] Ronald Breiger, David Gibson, Jeff Goodwin, Michele Lamont, Ann Mische, John Mohr, Jeffrey Olick, Shepley Orr, Mimi Sheller, Charles Tilly, ve Harrison White'a değerli yorumlarından dolayı teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca Princeton University ve New School for Social Research'deki seminerlerin ve Theory and Culture in New York City'deki aylık tartışma grubunun katılımcılarına uyarıcı eleştiri ve öneriler için teşekkür ederim. Mustafa Emirbayer'e doğrudan ulaşmak için: Department of Sociology, New School for Social Research, 65 Fifth Avenue, New York, New York 10003.

[2] Mustafa Emirbayer, "Manifesto for a Relational Sociology", The American Journal of Sociology, Vol. 103, No. 2. (1997), s. 281-317.

[3] Çeviri: Uygar Lezgin Kaya ve Emrah Göker

Bu "manifestonun" amacı ilişkisel görüşün esas niteliklerini sergilemektir. İlişkisel bakış açısının ana hatlarını ortaya koymaktan başlayarak (rekabetçi tözcü yaklaşımlarla karşılaştırarak), bu yaklaşımın kuramsal ve deneysel çıkarımlarını keşfetmektir. Son sayfalarda, ilişkisel çözümlemenin şu anda karşılaştığı zorluklar ve başa çıkması gereken sorunlar ele alınmaktadır. (Bu deneme tamamında ontoloji üzerine odaklanarak, daha çok epistemolojiyi ilgilendiren soruları (tamamen değilse de) paranteze almaktadır.) Bu konular hakkında bilgi verme iddiasında bulunan tek kişi değilim; aksine, geniş bir alanda kuramsal ve deneysel bakış açılarına sahip pek çok seçkin sosyolog, uzun süredir ilişkisel çözümleme çerçevesinde çalışmaktadır. Aslında, bu çerçeve muhtemelen Sokrat öncesi zamanlardan bu yana sosyal bilimciler ve felsefeciler tarafından ileri sürülmektedir. Metinsel tartışmalarda veya kaynak atıflarında tüketici olduğumu da iddia edemem. "Şundan emin olabilirsiniz, her fikir için, bazen bağımsız; birçok değerli tartışmalar ve uygulamalardan bahsedilebilir: herhangi bir önemi ve etkisi olan fikirler sonunda gruplaşırlar, yalıtılmış değildirler ve deneme yazarı da kendi bağlantılarından dışarıya fikri açıklayandır." (White, 1994a: 4). Benim burada yaptığım, sadece, bu bakış açısının çeşitli düşünme yollarını (felsefi, kuramsal ve deneysel) bir araya getirmektir; daha açık haliyle, bu düşünme yollarının nasıl geçerli varsayımlara meydan okuduğunu ve tözsel ve ilişkisel varsayımların birbirine kolayca karıştırılmasıyla bugünün yenilikçi çalışmalarını kısmen sorunlu kılan eklektisizmi önleme yollarını aramaktır.[4] Günümüzde sosyologların karşılaştıkları asıl sorun "maddî olan ideal olana karşı", "yapı faile karşı", "birey topluma karşı" veya sıklıkla dikkat çekilen diğer ikilikler de değildir; asıl sorun, bu tözcülük ve ilişkisellik arasındaki seçimdir.

## Tözcü ve İlişkisel Düşünce

Sosyal eylem ve tarihsel değişim hakkındaki ilişkisel bakış açısı en kullanışlı şekilde bu görüşün tersi olan tözcü yaklaşımla karşılaştırılarak tanımlanabilir. Tözcü yaklaşım, başlangıç noktasını, çeşitli tözlerin (şeylerin, varlıkların, özlerin) bütün sorgulamanın temel birimi olduğu nosyonundan alır. Sistematik

[4] Bu amaçlar doğrultusunda (ciddi yer kısıtlamasını da düşünerek), daha tam bir bilimsel incelemenin parçası olabilecek iki diğer analiz çeşidini dışarıda bırakmak gerekti: özcü alternatiflerin dikkatli, makul biçimde düşünülmesi (özcü kuramda gelecek vaat eden gelişmeler, bu yaklaşımların kalıcı güçlü tarafları vb.) ve ilişkisel düşünürlerin kendi aralarındaki içsel farklılıkların, diğer bir ifade ile onları hem ayıran hem de bir araya getiren konuların tartışılması. Diğer yazılarda (Emirbayer and Mische 1995; Emirbayer 1996; Emirbayer and Sheller 1996; Emirbayer and Goodwin 1996, 1997), *ilişkisel faydacılık* olarak adlandırdığım tek bir özgül biçim geliştirmeye çalıştım ve bunun kuvvetli yanlarını, alternatif ilişkisel yaklaşımlar ile olduğu kadar özcü yaklaşımlar ile de karşı karşıya koyarak tartıştım.

analiz bu kendi kendine yeten ve "önceden biçimlenmiş" olarak gelen bu varlıklardan başlayacak, ancak akabinde kendilerini de içeren devingen akışlar hesaba katılacaktır. "İlişki, gerçek varlık kavramından bağımsız değildir, sadece asıl 'tabiatını' etkilemeyecek tamamlayıcı ve harici değişiklikler yapar." (Cassirer, 1953: 8). Bir sosyal kuramcı, Norbert Elias, tözsel düşünmenin Batı dillerinde derin yer etmiş dilbilgisi biçimlerine uygun düştüğüne işaret eder. Bu konuşma ve düşünme kipleriyle ilgili bir uzun alıntı bu bakış açısını genel anlamıyla güzelce tanıtabilir:

Bizim dillerimiz öyle bir şekilde yapılandırılmışlardır ki, sürekli hareketi ve sürekli değişimi, yalıtılmış bir nesnenin özelliğini ima eder şekilde, çok nadir ifade edebiliriz ve ardından, sonradan akla gelen bir fikir gibi, şu anda bu özelliğe sahip nesne değişiyormuş gibi bir yüklem ekleriz. Örneğin, bir nehrin kıyısında dururken suyun daimi akışını görürüz. Fakat kavramsal olarak bu durumu anlarken ve başkalarına iletirken, "Suyun daimi akışına bak" diye düşünmez ve söylemeyiz, "Nehrin ne kadar hızlı aktığına bak" diye söyleriz. "Rüzgâr esiyor" deriz, sanki rüzgâr duran, bir noktadan sonra hareket edip, esen bir şeymiş gibi. Sanki esmeyen bir rüzgâr var olabilirmiş gibi konuşuruz. Kısaca "süreç-indirgeme" diyebileceğimiz; süreçleri durağan durumlara indirgeme, bu tip dillerle büyümüş olan insanlara kendi kendini açıklayıcı olarak görünür (Elias, 1978: 111-12).

John Dewey ve Arthur F. Bentley'in (1949) iki çeşit tözcü yaklaşımı ayırdıkları tartışmaları az bilinir fakat önemlidir. İlk tözcülük biçimine *öz-eylem* derler; terim diğer tüm tözlerden bağımsız olarak "şeyleri... kendi güçlerini kullanarak eyliyor" olarak kavrar (Dewey ve Bentley, 1949: 108). Bu görüşe göre, tözlerin içlerinde eylemci olduğu ilişkisel matrisler, kendini üreten ve kendini hareket ettiren faaliyetleri için boş ortamlardan başka şey sağlamazlar. Dewey ve Bentley böyle bir bakış açısını eski ve ortaçağ felsefesinin en ayırt edici özelliği olarak görürler. "Aristo fiziği zamanının çok büyük bir başarısıydı, ama 'tözler' üzerine kurulmuştu. Galile'ye kadar eğitimli kişilerin neredeyse tamamı, Aristo'yu takiben, tamamen, içsel olarak ve dolayısıyla zorunlu olarak Varlık sahibi olan şeylerin var olduğunu düşündüler; bu şeylerin kendi güçlerini kullanarak sonsuza dek eylem (hareket) içinde sürdüklerini; onlara özsel olan, angaje oldukları bir tür tikel eylemi sürdürdüklerini kabul ettiler" (Dewey ve Bentley 1949: 110).[5] Thomas Aquinas'ın dinbilim sistemi içinde doruğa

[5] Bir yorumcu daha geniş bir açıklama getirmiştir: "Platon'un ruh modelinde, öz-hareket veya öz-eylem ruhun esas karakteristiğidir ve Aristo *Fizik* adlı eserinde bu şeylerin doğal olarak var olduğunu açıkça söylemektedir... Her birinin içinde bir hareket prensibi vardır" (Bernstein, 1966: 81).

ulaşan "ruh/öz" hakkındaki Hristiyan öğretisi, bu bakış açısını örnekler.[6] Ama Galile'den sonra, fizikte ve doğa bilimlerindeki ilerlemeler, organik olmayan maddelerin araştırılmasından öz-eylem izlerinin çoğunu temizlemiştir.

Ancak modern felsefede, öz-eylem nosyonu çeşitli "karar verme" öğretilerinde ve liberal politik kuramda (Hobbes, Locke ve Kant'tan beri) yer almaktadır, sosyal bilimlerde ise, şaşırtıcı olarak bu nosyon, metodolojik bireycilik biçiminde gücünü korumaktadır. "Bütün hayaletler, periler, özler ve varlıklar önceden varlığın parçalarında yaşarlarken, şimdi yeni evlerine uçuyorlar, çoğunlukla insan vücuduna doğru. ... 'Bilinç', 'aktör' olarak, hala günümüz psikolojileri ve sosyolojilerinde kullanılmakta olan eski, ölümsüzlüğünden arındırılmış, öz-eyleyen 'ruh'tur" (Dewey ve Bentley, 1949: 131). Gittikçe yaygınlaşan bir yaklaşım akılcı, hesaplayan aktörler ile başlıyor ama bu faillerin çıkarlarını, amaçlarını ve "tercih programlarını" önceden verilmiş ve sabit varsayıyor. John Elster'in belirttiği gibi, rasyonel-seçim kuramı "sosyal hayatın en basit birimini bireysel insan eylemi olarak kabul etmektedir. Sosyal kurumları ve sosyal değişimi açıklamak, bunların eylem ve bireyler arası etkileşimin bir sonucu olarak nasıl ortaya çıktıklarını" açıklamaktır (Elster, 1989: 13). Aktörler, tercihleri kendi tercihlerini koşullandıran başka aktörlerle temasa geçtiklerinde ve bu hiç birinin tek başına kastetmediği sonuçlara yol açtığında, rasyonel-seçim kuramcıları oyun kuramına başvururlar. Burada yine (en azından bazı versiyonlarında) önceden verili varlıkların öz-eylem ürettikleri görülür; aktörler diğer aktörlerle oyun oynarken bile, temelde yatan çıkarları, kimlikleri ve diğer özellikleri değiştirilmemiş kalır. Oyun kuramı "iki veya daha çok *oyuncu* olduğunu varsayar. Her bir oyuncunun da iki veya daha çok *strateji* seçme hakkı vardır. Her seçim kümesi bir *ödül* kümesini yaratır. Her oyuncunun alacağı ödül, sadece kendi seçimlerine değil, diğerlerince yapılacak seçimlere de bağlıdır. Oyuncuların tercihlerini birbirlerinden *bağımsız* yapacakları varsayılır, öyle ki tercihlerini koordine edecek bağlayıcı anlaşmalar yapamazlar" (Elster, 1989: 28). Bu analitik gelişmişlik ve katılığı ile, rasyonel-aktör yaklaşımı (oyun kuramının tamamlayıcı versiyonları ile birlikte) hızla aşağıda anahatlarını belirteceğim ilişkisel kuramın en yaygın alternatifi olmaya başlamıştır.

Bir başka popüler yaklaşım, ki rasyonel-seçim modellerinin *görünürde* rakibi olan tek kuramdır, normlara uyan insanları, daha açık ifadesiyle, onları yönlendiren hayati iç güçleri analizin temel birimi olarak kabul eder. Bireyler, önceden verili ve soruşturma altında olan eylem dizgesi boyunca sabit ka-

---

[6] Aquinas'a göre, Tanrının kendisi en mükemmel öz-eylemsel özdür.

lan içselleştirilmiş normların peşinde olan, kendi kendilerini harekete geçiren, kendi kendilerine yeten varlıklar olarak resmedilir. Bu bireyler, paraya, statüye veya güce heves etmezler, aksine, kendilerininmiş gibi kabul ettikleri sosyal ideallerle bağdaşan eylemlere heves ederler. Bu nedenle, akılcı olmayan eylem, uzun süredir sosyolojik araştırmanın konusu bu analiz kipinin önemli bir uygulama alanı olmuştur. Akılcı-aktör yaklaşımıyla evvelden kendini kabul ettirmiş iktisattan kendini ayırmak için sosyoloji, temellerini "farklı eylem tiplerini kendilerinin akılcı eylemle olan özel farklılığına göre temellendirmiş, bir eylem kuramı ihtiyacından alır. Sosyoloji, bencil eylemlerin birbirleriyle kasıtsız bağlantılanmalarından daha fazlasına tekabül eden, birbiriyle ilişkili eylemlerden oluşan bir kompleks olarak bir toplum kuramına ihtiyaç duymaktadır. Akılcı eylem kuramının faydacı tehlikelerine karşı bir koruyucu olarak, sosyolojiyi kuran kuramcılar Kant'a ve onun özgür eylem ve ahlaki eylem kavramlarına atıfta bulunmak zorunda kalmışlardır" (Joas, 1993: 246-247). Günümüze kadar, norm-takipçisi, neo-Kantçı yaklaşım eleştirel kuram, değer analizi ve mikro sosyolojinin çeşitli biçimlerinde hayat bulmayı sürdürür.

Çok daha farklı bir biçimde öz-eylem fikri, sadece bireyleri değil, kendi kendilerine yetebilen "toplumlar", "yapılar" veya "sosyal-sistemleri" de eylemin münhasır kaynağı olarak öne süren yapısalcılıklar ve bütüncü kuramlar vasıtasıyla, kendisini yavaş yavaş sosyal düşüncenin içine sokmaktadır. Neo-yapısalcılardan ve sistem kuramcılarından birçok tarihsel karşılaştırmalı analistlere kadar bu yaklaşımın savunucuları, genelde sırtını tüm sosyolojik araştırmaların meşru başlangıç noktalarının sürekli, tutarlı varlıklar olduğu varsayımına dayamıştır. Böylesi varlıklar, oluştukları ayrı ayrı unsurlara indirgenebilir olmayan, meydana-çıkan özelliklere sahiptir. Tekil bireyler değil, fakat gruplar, milletler, kültürler ve diğer somutlaştırılmış özlerin tamamı sosyal yaşamdaki hareketlerin tamamını kendi dinamikleri için yaparlar. Bazı durumlarda, eylem *serileri* dahi böyle bir işlev yerine getirebilirler: sosyal hareketler veya milliyetçi mücadeleler, örneğin, "özsel olarak aynı formda sürekli tekrar eden" menziller boyunca kendilerini hareket ettiriyor görünürler (Tilly, 1995a: 1596). Bu nedenle süreçler de yapılar ile birlikte pek çok somut sosyal soruşturma örneğinde öz-eyleyici varlıklar olarak görünürler.

Dewey ve Bentley'nin inceledikleri ikinci tözcülük kategorisi *eylem-arasıdır* [*inter-action, etkileşim*].[7] Daha doğru ilişkisel bakış açılarıyla sıklıkla

[7] Burada kullandığım kesme işareti Dewey ve Bentley'nin çalışmalarını takip etmektedir ve onların terminolojisini "etkileşim" ve tabii göreceğimiz üzere, "işlem" gibi günlük konuşma dilinde kullanılan kelimelerden nasıl farklı kullandığımın altını çizmektedir. (Genellikle, örn. etkileşim ve işlem eşanlamlı olarak görülürken

karıştırılan bu yaklaşım, "nedensel karşılıklı-bağlantı içinde olan şeye karşı dengede olan şeyi" (Dewey ve Bentley, 1949: 108) öne sürer; burada varlıklar artık kendi eylemlerini üretmemekte, daha ziyade, ilgili eylem varlıkların *arasında* cereyan etmektedir. Böyle bir etkileşim boyunca sabit ve değişmeden kalan varlıkların her biri, bilardo topları veya Newton mekaniğindeki parçacıklar gibi, diğerlerinin varlığından bağımsızdır. Aslında, etkileşimsel yaklaşıma mutlak tanımını veren de Sir Isaac Newton'dur. "Aristocu gelenekten kopan Galile ile başlayarak ve Comte zamanına kadar devam ederek nesiller boyunca, fizik çalışmalarında vurgu eylem birimlerini veya unsurlarını tespit etmeye ve bunlar arasındaki etkileşimleri belirlemeye yapıldı. Newton, parçacıkların harekete göreli olarak seçilip araştırma için sıralanabilecekleri ve böylece kayda geçirilebilecekleri sistemi sağlamca kurdu. Eylem-arası yaklaşım o zaman mükemmelleştirilmişti" (Dewey ve Bentley, 1949: 105-111).

Etkileşim fikri günümüzde, anketlerden tarihsel karılaştırmalı analizlere kadar, modern sosyolojinin büyük bir kısmına açık veya üstü kapalı olarak hakim olan bir bakış açısında kendine yer bulmuştur. Bu, Andrew Abbott'un (1988: 170) da belirttiği gibi, sabitlenmiş özlerin ilgi uyandırıcı bir tasviri ile "gelişigüzel veya fiili zamanda, kendileri de sabit özlerin nitelikleri olarak ölçülebilir olan çıktılar yaratmak için, etkileşen" değişken nitelikleri içeren "değişken-merkezli yaklaşım" denilen yaklaşımdır.[8] Bu bakış açısında eylemi kesin biçimde gerçekleştirmeyen şeyler, tözlerdir; tüm ilgili hareketler tözler *tarafından* oluşturulmaz fakat kendi *aralarında* olur, tözler nedenselliğin meydana geldiği boş sahneleri kurarlar. Etkileşimsel araştırmada "eyleyen", girişim sağlayan, değişken özelliklerin kendisidir; örneğin, rekabetçi davranan belirli bir aktör bulunmazken "dezavantajlı konum daha fazla rekabetçiliği getirir". Abbott'a göre, "analistler nedensellik hakkında en doğrudan konuştuklarını düşündükleri zaman, bir değişkenin anlatısal olarak 'bir şey yaptığı' zamandır." "Değişkenleri (evrenselleri) fail yerine koyarken imâ edilen gerçekçi metafizik en son Aquinas zamanında ciddiye alınmıştı ... ama bu yaklaşımda 'en iyi' nedensel cümleler açıkça eylemi değişkenlerin yaptığı gerçekçi cümlelerdir" (Abbott, 1992a: 58). Değişken merkezli araştırmacılar nedensel hipotezlerini ölçmek için, çoklu regresyon, faktör analizi ve olay tarihi gibi nicel yöntemler kullanırlar.

---

aslında bu kavramlar özgül ve farklı felsefi konumları temsil etmektedir). Bu husus, makalenin kalan kısmında kavramlar tırnak içerisinde görünmese dahi, dikkatlice aklımızın bir köşesinde not edilmelidir.

[8] Abbott'un (1988: 181) çizdiği çerçevede, etkileşimsel yaklaşım "bu özelliklerin bir seferde yalnız tek bir nedensel anlamı olduğunu; bu nedensel anlamın diğer özelliklere, onların geçmişteki düzenlerine veya diğer varlıkların bağlamlarına bağlı olmadığını" varsayar.

Temel olarak tözcülüğün her iki türüne de karşı olan *eylem-ötesi* yaklaşımı [*trans-action*, işlem] "eylemin özellikleri ve safhalarıyla ilgilenmek üzere, 'unsurlara' veya diğer varsayımsal olarak ayrıştırılabilen veya bağımsız olan 'varlıklar', 'özler' veya 'gerçekliklere' nihaî atıflar olmadan ve varsayımsal olarak ayrıştırılabilen 'ilişkileri' ayrıştırılabilen 'unsurlardan' yalıtmadan tanımlama ve isimlendirme sistemlerinin işe koşulduğu" bakış açısıdır (Dewey ve Bentley, 1949:108). Bu bakış açısında, ki bunu da "ilişkisel" olarak niteleyeceğim, etkileşimde kullanılan ifade veya birimler, anlamlarını, önemlerini ve kimliklerini bu etkileşim dâhilinde oynadıkları işlevsel rollerden çıkarmaktadır. Dinamik ve açık bir süreç olarak görünen bu ikinci kavram, kurucu unsurlardan da ziyade analizin birincil birimi olmaktadır. Şeyler "herhangi bir ilişkiden önce bulunan bağımsız varlıklar değildirler, ... kendilerine dayandırılan ilişkilerin içinde ve o ilişkilerle bütün varlıklarını kazanırlar. Bu gibi 'şeyler' ilişkilerin koşullarıdır ve bunlar tecrit hali içinde değil, ancak ideal bir toplulukta bir diğeri ile 'açıklanabilir'" (Cassirer, 1953: 36). Her ne kadar Heraclitus'un yazılarına kadar izi sürülebilse de, kuramlaştırmanın etkileşimsel modu ilk olarak fizik, matematik ve doğa bilimlerindeki yeni yaklaşımların yükselişe geçmesi ile geniş manada etkili olmaya başlamıştır. En çarpıcı olanı da, Einstein'in görecelik kuramının "uzay ve zamanı, durumu inceleyen (ve) hazırlayan eylemler arasında kendisini uzay ve zamanın izlediği yoldan ayıran tartışmayı getirmesidir. Bu adımlar tamamen etkileşimsel yaklaşım içinde de vardır: araştırma gerektirdiği takdirde, daha önceden ayrı olarak görülen veya birçok defa ayrı tutulanları, birlikte görmek" (Dewey ve Bentley, 1949: 112).[9]

İlişkisel kuramcılar, birey veya toplum gibi, sosyolojik analiz için nihai başlangıç noktaları olarak kabul edilebilecek ayrık, daha önceden belirlenmiş birimlerin yerine konulabilecek bir kavramı (öz-eylemsel perspektifte olan) reddetmektedirler. Bireyler, stratejik veya norm takipçisi de olsalar, kendilerinin içine gömülmüş oldukları etkileşimsel alanlardan ayrılamazlar; Michel Foucault'nun da belirttiği gibi "ruh bir töz değildir; belirli bir güç türünün ve belirli bir bilgi türünün etkilerini içinde açıkça birleştiren bir unsurdur" (Foucault, 1979: 29).[10] Aynı şekilde, yapılar, kendilerini meydana getiren bir-

---

[9] Ustaca yazılmış modern bilim tarihi eseri *Töz ve İşlev*'de (1953) Ernst Cassirer bu işlemsel yaklaşıma uygun "ilişki-kavramları" ve Platon ve Aristo'dan beri özcü yöntemlerin merkezinde bulunan "şey-kavramları" arasında bir ayrım yapmaktadır. İlişkisel kuramın, uzay ve sayı, geometri ve doğa bilimleri de dahil olmak üzere, çoğul sorun-alanlarında yükselişini göstermiştir. Günümüzde işlemsel bakış açısının en uzun soluklu ve felsefi anlamda mahirâne kurgulanmış örneğini Margaret Somers'ın yazılarında görebiliriz (1993, 1994, 1995; ayrıca bkz. Somers ve Gibson, 1994).

[10] İlişkisel düşünürler "ruh" veya "kişi" gibi kavramlar konusundaki eleştirilerinde insafsızdır. Harrison White'ı örnek alalım (1992: 197, n. 21): "kişi, sınırsal bir durum olarak incelenmemeli, analizin

çok unsurdan ayrı soyutluklardır; toplumlar da birleşmiş bireylerin çoğulluklarından başka bir şey değildirler. Aslında, ilişkisel kuramcılar - başlangıçta bu noktada, sosyolojinin bazı "kurucuları" ile -tamamen bir anlaşma içindedirler. Örneğin Karl Marx (1978: 247) "toplum sadece bireylerden oluşmaz, fakat bu bireylerin içinde bulunduğu ilişkilerin toplamını ifade eder" demiştir. Kapital'ın sonuna doğru, 1. bölümde, "sermayenin bir şey olmadığını, bu şeyler içerisinde vasıta olan kişiler arasındaki bir sosyal ilişki olduğunu" gözlemlemiştir (Marx, 1977: 932). İlişkisel kurama en derinden bağlı olan sosyolog George Simmel, belirtmektedir ki "toplum, her şeye rağmen soyut olmayan, tekillikler-üstü bir yapıdır. Bu kavram içinde, tarihsel yaşam, sadece bireyler veya soyut genellemeler alternatifleri arasında vücut bulmak zorunda kalmıştır. Toplum aynı zamanda, somut yaşamsallığı olan bir genelliktir" (Simmel, 1971: 69). Hatta tözcü fikirlerle en fazla özdeşleştirilen "kurucu" Émile Durkheim bile teslim eder: "ortaklaşalığın gücü tamamen harici değildir... Toplum sadece bireysel zihinlerin içinde ve onlar sayesinde var olabilir" (Durkheim 1995: 211; bkz. Emirbayer 1996).[11]

Değişken-temelli analiz (etkileşimsel perspektif gibi) benzer biçimde uygulanabilir olmayan bir alternatiftir; bu da aktörleri (farklı özellikleri olan özler) kendi uzay-zamansal bağlamlarından ayırır, onları diğer aktörler ile olan ilişkilerini dışarıda tutarak karşılıklı belirlenme ve akış alanları dahilinde analiz eder. Margaret Somers ve Gloria Gibson'ın da belirttiği gibi (1994: 65, 69), "sosyal bir kimlik veya kategorik yaklaşım, dâhili olarak normal şartlar altında bu kategori içindeki aktörlerin tahmin edilebilir biçimde davranacakları gibi istikrarlı kavramlar olduğunu öngörürken, (ilişkisel, işlemsel) yaklaşım bu aktörü uzay ve zaman içerisinde değişen ve bu nedenle, harekette kategorik bir istikrarı engelleyen ilişkiler ve hikayeler içine oturtmaktadır... analitik ilişki-

ortasındaki yapı olmalıdır. Kişilik hesaba katılmalıdır... Fakat bunun yerine şu anki sosyal bilimler 'insanı', sorgulanmayan bir çekirdek olarak ele almaktadır. Bu Hıristiyan teolojisindeki ruh kavramının kabul edilmemiş bir ödünç alınması ve uyarlamasıdır... Ruhun nihaî değişmezliği, ki sosyal bilimi aksatmak üzere içeri taşınmıştır, Paulcü ilahiyatın emirlerinden biriydi." Veya Pierre Bourdieu'yü ele alalım (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 106-7): "Herhangi bir verili alandan bahsettiğimde, bu alan içinde 'parçacıklar' (bir an için fiziksel bir alanla uğraşıyor gibi yapalım) bulacağımı bilirim, bunlar manyetik alanda itme, çekme, vb. güçlere maruz kalırlar. Bunu söylemişken, ben bir alandan bahsettiğim anda, ilgim parçacıklar üzerindeki nesnel ilişkiler sisteminin başatlığına odaklanır. Diyebiliriz ki, ünlü bir Alman fizikçisinin formülü izleyerek, birey, elektron gibi, bir *Ausgeburt des Felds*'dir [alandan doğmuş]: o bir anlamda alanın içinden çıkmıştır."

[11] Günümüzde, Niklas Luhmann (1995: 20, 22) benzer bir şey savunmaktadır: "ilişkisel bağlar olmadan unsurlar veya unsurlar olmadan da ilişkiler yoktur. ... Unsurlar ancak kendilerinin bir birim oldukları sistem için ve bu sistemin içinde unsurdurlar". Ve Harrison White (1992: 4) benzer bir hususu belirtmek için maddi bilime başvurmakta, sosyo-kültürel gerçekliği, içindeki kendi kendine yeten varlıkların hiç bir zaman tamamen kristalleşemediği yoğun, kısmen akışkan bir maddeye benzetmektedir: "Muntazam atom ve kucaklayıcı dünya olmaz, sadece karmaşık zigzaglar, polimer peltesindeki gibi reptasyona uğramış uzun şeritler vardır."

sellikten *ayrılmış* bir aktörün sınıflandırılması ne ontolojik olarak akıllıcadır ne de anlamlıdır" (Ayrıca lütfen bkz: Somers, 1994; Bates ve Peacock, 1989; Breiger, 1991; bu eleştirinin bir özeti için bkz: Wellman [1988]: 31-33). Bu bakış açısının doğal bir sonucu, istatistiksel araştırmacıların "üçüncü değişkenleri kontrol etme" çabalarını sorgular; tüm bu çabalar da varlıkların gerçek durumsal bağlamlar içine iliştirilmişliklerini veya yerleştirilmiş oluşlarını görmezden gelirler.[12] İstatistiksel modeller daha karışık bir şekilde gelişmeye devam ettiği gibi, değişkenler arasındaki "etkileşim etkileri" uyarısı da temel varsayımlarda köklenen bu sorunlar gibi ortadan kalkmamıştır.

İşlemsel yaklaşımın ayırt edici yanı, durum ve birimler arasındaki ilişkiyi doğada üstün bir dinamik olarak, durağan tözler arasında statik bağlar değil de açık devam eden bir süreç şeklinde görmesidir. "Daha önceden kurulmuş aktörler [işlemlere] girerler fakat [bu işlemleri] çapraz keserek bozulmaz hale getirme becerileri yoktur. [Onları] zorlukla geçerler ve [onların] içinde çoğu aktör yok olur. Ortaya çıkanlar, eski parçalar arasında yeni aktörler, varlıklar, ilişkilerdir." (Abbott, 1996: 863).[13] İşlemlerden bahsederken sıklıkla kullanılan imgeler uygun biçimde karmaşık ortak faaliyetlerle ilgilidir, burada içine girdikleri akışlardan ayrı kurucu unsurlar tahayyül etmenin anlamı yoktur. Dewey (1929: 142), örneğin, *Deneyim ve Doğa*'da şunu yazar: "özlerin ifadeleri... sosyal etkileşimlerin, arkadaşlığın, ortak yardımlaşmanın, yönlendirmenin ve kavgada, sevinçte ve çalışmada kararlaştırılmış hareketin sonucudur" (Dewey ve Bentley, 1949: 133). Ayrıca, "kimsenin ava atıfta bulunmaksızın yalnız başına av*cı* ve av*lanandan* başarılı bir şekilde bahsedemeyeceğini belirtmiştir. Avlanmayı tüm parçaların uzay-zamansal bağlılığından tecrit edilmiş bir olay olarak kurmak saçmadır." *Sosyal Örgütlenme* kitabında Charles Horton Cooley (1962) benzer bakış açılarını nakletmek için "ortak müzik yapmanın" parlak bir analojisini yapmışken,[14] Norbert Elias (1978: 130) "oyun oynamayı" kendisinin en önemli kavramı olan akışkan "figürasyonları" açıklarken kullanmıştır: "Figürasyonla, oyuncuların bir bütün olarak yarattığı

[12] "Sosyal dünyada vuku bulan hiçbir şey 'diğer değişkenlerin ağı' olarak vuku bulmaz. Tüm sosyal olgular bağlamlar içinde konumlanmıştır. O halde neden öyle değillermiş gibi davranalım?" (Abbott, 1992: 6).

[13] Aslında süregiden işlemlerin tarafları olan sosyal aktörler, tekil bireyler olabildikleri kadar topluluklar, şirketler veya devletler de olabilir (lakin kişinin tipik olarak aklında olan, bireylerdir). Gerçekten de, *olaylar* bile olabilirler: ne de olsa her aktör bir "hep aynı şekilde meydana gelen olaylar", "istikrarlı soylara sahip" olaylar *dizisidir.*" (Abbott, 1996: 873, 863).

[14] "Orkestra gibi, sosyal örgütlenmenin içinden de uyum çıkacağı bir tartışma konusu olabilir, fakat orkestradan çıkan sesin, haz verici olsun olmasın, hayati bir işbirliğinin ifadesi olduğu inkar edilemez. Elbette söylediğim veya düşündüğüm her şey başkalarının söylemiş veya düşünmüş olduklarından etkilenmiştir ve öyle ya da böyle, [söylediklerimin/düşündüklerimin] kendisi de cevaben dışarıya doğru bir etki gönderir" (Cooley, 1962: 4).

değişken örüntüyü kastediyoruz... onların birbirleriyle olan ilişkilerinde yaptıklarının bir bütünlüğünü."[15] Burada aynı zamanda *müzakere* veya *konuşma* kavramlarından da bahsedilebilir: sosyolojik analizde bağlamsallığın ve sürecin önceliği dikkate alınırsa arkasındaki fikir aynı kalacaktır.[16]

Emin olmak için, işlemsel bakış açısının, tözcü iki rakibi gibi herhangi bir düşünce okuluna veya bir kişinin eserlerine tekabül etmesi çok enderdir; genellikle merak edilen, nasıl olup da, bir taraftan bu ideal-tipik yaklaşımların, diğer taraftan da gerçek yazarlar, metinler veya araştırma geleneklerinin birbirlerini kesiyor olduğudur: nasıl, örneğin, verili bir düşünür (çoğu kez örtük olarak) birkaç farklı bakış açısı arasında gidip gelebilmektedir.[17] Bu, klasik ve çağdaş düşünürlerde açıkça görülebilir. Örneğin, Marx (önceki alıntının da savunduğu gibi), son derece ilişkisel bir düşünürdü; bu, onun ilk yabancılaşma analizlerinde (Ollman, 1971), meta fetişizmi hakkındaki tartışmalarında, üretim, dağıtım, takas ve tüketim ve hatta sermaye ve ücretli emek arasındaki ilişki hakkındaki keskin anlayışında da açıkça görülebilir.[18] Yine de, Marx bile tözcü eğilimler sergileyebilir; özellikle sınıf çıkarlarının şeyleştirilmesinde, aynı sınıf kategorisindeki aktörlerin (bu aktörler "kendileri için sınıf" oldukları sürece) ilişkiler cereyan ederken veya "ilişkisel ortamlarda" bile bulunduklarında, bu aktörlerin aynı şekilde davranacaklarına dair varsayımında görülebilir (Somers, 1994). Aynı zamanda, zıt yönden, bugün klasikleşmiş kuramcı Talcott Parsons da tözcülük yönünde eğilimler sergiler. Düzen hakkındaki düşünceleri, bütünsellik ve sistem amaçlarının şeyleştirilmesini savunsa da, Parsons'un eylem kuramı kuvvetle öz-eylemsel ve norm-temelli düşünmeye eğilimlidir. Öte yandan, Parsons'ın düzenle ilgili fikirleri zaman zaman bütüncülük ve sistem amaçlarının şeyleştirilmesini önermektedir. Yine de, Parsons bile, özellikle genelleştirilmiş medya kuramı ve değişim modelinin son gelişmelerinden sonra kesinlikle ilişkisel, işlemsel bakış açısına yönelmiştir

---

15 Zygmunt Bauman (1989), bu oyunsu figürasyonlar imgesinin Anthony Giddens'ın "yapılaşma kuramı" ile "dikkate şayan bir benzerlik" gösterdiğinin altını çizer. "Oyun-oynama" burada elbette oyun kuramının öz-eylemlerinden açıkça farklı bir anlama sahiptir (yine de takip eden paragrafa bakınız).

16 Yukarıda belirtilen analojilerin baskın fail-ilişkili doğası, yinelemeye olduğu kadar dönüşüme de verdikleri önem, dikkate alınmalıdır; bu sosyal eylemin normatif boyutlarına nadiren yöneltilen bazı sorular ortaya koyar. Bu tür meselelere aşağıda değineceğim.

17 Belki de analitik olan ve somut olan arasındaki ayrımı en başarılı biçimde idrak eden kuramcı Talcott Parsons'tı (1937). "Hiçbir zaman... Parsons tarihte var olan kuramların kendi izah ettiği mantıksal konumlar ile özdeş olduğunu iddia etmedi. Bunların çoğu aslında bu mantıksal alternatiflerin donuk versiyonları veya kombinasyonları idi" (Joas, 1996: 12).

18 "Marx'ınki gibi ilişkisel bir bakış açısı içerisinde, işçi sınıfı, aynı zamanda kapitalist sınıfı da tanımlayan bir sosyal ilişki içindeki niteliksel konumu ile tanımlanır. ... Sosyal güçler olarak sınıflar, sosyal ilişkilerin asıl gerçek neticeleridir" (Wright, 1979: 6-7).

(Parsons, 1953, 1969).[19] Son olarak, yukarıda belirtildiği gibi, çağdaş kuramcılar ve araştırma gelenekleri arasında, yukarıda anlatıldığı gibi, oyun kuramı rasyonel-eylem (yani, öz-eylemsel) modellerinin temsilcisidir. Ancak oyun kuramı sık sık samimi işlemsel konulara da girer, zamansal olarak iliştirilmiş aktörlerin birbirleriyle karşılıklı olarak raslansal eylem serilerine girdikleri tekrarlanan oyun çalışmalarında olduğu gibi (bkz. Kreps, 1990; Macy, 1991)

Ancak, bu çeşitli örneklere rağmen, asıl konu hala, tözcülüğün (hem öz-eylemsel hem etkileşimsel formlarında) ve ilişkiselciliğin (veya işlemselcilik) sosyal gerçekliğin doğası ve oluşumu konusunda temelde farklı görüşleri temsil ettikleridir.

## Teorik İçerimler

İşlemsel yaklaşımın içerimleri çok geniş kapsamlıdır. İzleyen bölümde, bu içerimleri iki değişik bakış açısına göre; anahtar sosyolojik kavramlar ve "makrodan" "mikroya" soruşturma düzeyleri üzerinden ele alacağım.

Başlangıç olarak, sosyolojik analizdeki merkezi modeller -örneğin güç, eşitlik, özgürlük ve faillik gibi (en yaygın olanların çoğundan bahsederek)- ilişkisel düşünce babında kapsamlı yeniden biçimlendirmelere açıktır. Tözcü temellerde tipik olarak bir varlık ya da mülk olarak, "ele geçirilecek" veya "tutulacak" bir şey olarak görülen *güç* kavramını ele alalım.[20] İşlemsel yaklaşımda güç modeli bir töz kavramında bir ilişki kavramına dönüştürülmüştür. Değişen biçimlerin çekirdeğinde -aslında biçimlendirme sürecinin merkezinde - dalgalı gergin bir denge, hareket halindeki gücün dengesi vardır... bu tarz bir güç dalgalanması dengesi her biçimin akışının yapısal özelliğidir" (Elias, 1978: 131). Çağdaş sosyal-ağ analistleri, gücü, sosyal aktörlerin bir veya daha fazla ağda işgal ettikleri konumların büyümesi gibi, benzer ilişkisel kavramlar ile tanımlarlar (Knoke, 1990). Michel Foucault ve Pierre Bourdieu gibi

[19] Jeffrey Alexander'ın da belirttiği gibi, klasik kuramcılar arasındaki ahenksiz eğilimlerin daha sonra takipçilerinin yazılarında nasıl kendilerini açıkça gösterdiklerini görmek çok açıklayıcıdır: "Bir sosyolojik okulun üyeleri, kurucularının düşüncelerini inanmışlık içinde dile getirdikleri kadar değiştirirler de, ve ... dahası, orijinal kuramsal konumdaki analitik gerilimlerle sistematik olarak ilişkili bir biçimde değiştirirler" (Alexander, 1983: 277).

[20] Bu kavramsallaştırma, Weberci iktidar anlayışı politik sosyoloji üzerindeki etkisini koruduğu (üstü açık veya kapalı olarak) sürece hala popülerdir. "Max Weber, bir bireyin veya grubun belirli bir amacı olduğu ve bunları gerçekleştirmek için uygun olan araçları seçtiği teleolojik [yani, öz-eylemsel] bir eylem modelinden ilerlemektedir. Eylemin başarısı, belirlenen hedefi gerçekleştirecek bir koşulu dünya içinde oluşturmakta yatmaktadır. Bu başarı başka bir özne davranışına bağlı olduğu kadarıyla, aktör diğeri üzerinde istenen davranışı teşvik etmek anlamında isteklendirme yapmalıdır. Bu başka birisinin iradesi üzerinde etki sağlayabilecek manipülatif güce Max Weber güç adını vermektedir" (Habermas, 1983: 173).

kuramcılar da bu şekilde yapar. Foucault'un sözleri ile "güç ilişkileri", "diğer ilişki çeşitlerine (ekonomik süreçler, bilgi ilişkileri, cinisyet ilişkileri) göre bir dışsal bir konumda değil, fakat bunlara içkindir; bu ilişki çeşitlerinde meydana gelen bölünmelerin, eşitsizliklerin ve dengesizliklerin doğrudan etkileridir ve diğer taraftan bu farklılıkların dâhili durumlarıdır" (Foucault, 1990: 94). Bourdieu de benzer biçimde ilişkisel bir bakış açısı öne sürer: "iktidar alanı ile kastettiğim, sahip olanlara, güç tekeli üzerindeki uğraşlara girmelerini sağlayan bir sosyal güç veya sermaye hacmi garantileyen sosyal konumlar arasındaki güç ilişkisidir" (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 220-30). O halde güç, aktörlerin bir özelliği veya karakteristiği olmanın çok ötesinde, güç ilişkileri matrisleri dışında düşünülemez; ilişki biçimlerinin (kültürel, sosyal-yapısal ve sosyal psikolojik alanda da görebileceğimiz gibi) kalıplaştığı ve hayata geldiği şekillerde ortaya çıkar

*Eşitlik* fikri işlemsel terimlerle de yeniden önerilebilir. Tipik olarak, eşitlik (eşitsizlik gibi) esas olarak "insan sermayesi" veya diğer malların zilyetliğindeki bireysel dönüşümlerin konusu olarak tanımlanabilir.[21] Dahası, eşitliğin (ve eşitsizliğin) birincil nedenleri, ırkçılık, cinsiyet ayrımcılığı ve etnik milliyetçilik gibi niteliklerdeki içsel ilişkilerin ortaya konulmasından ziyade gruplar veya bireyler gibi varlıkların yönelimleri ve eylemlerinde bulunur. Charles Tilly'e göre (1995: 48) "özler değil bağlar, devamlı eşitsizliğin dayanağını oluşturur". Eşitsizlik büyük oranda, tekrarlanan örgütsel sorunlar - sembolik, konumsal veya duygusal kaynakların kontrolü etrafında oluşan zorluklar - karşısında elit olan ve olmayan aktörlerin kendiliğinden buldukları çözümlerden kaynaklanır. Kategorik ayrımların uygulanmasını da içeren bu çözümler, bir oyundaki "hamleleri" veya belki de oyunun *kurallarını* değiştirme girişimlerini andırır. Örneğin, kategorik olarak sınırlandırılmış bir ağın üyeleri (yeni gelmiş göçmenler gibi) değerli bir kaynak üzerinde kontrolü ele geçirir (örneğin, bunu sadece kendi şahsi ağlarındaki kimseler ile paylaşarak), ona olan erişimi saklarlar (örneğin, sık yazışmalar veya ev ziyaretleri ile anavatanları ile bağlantıda kalarak) ve bu sınırlı erişimi sürdürecek yöntemler geliştirirler. Avantaj ve dezavantajlar arasındaki bu katı, kalıcı farklar da, bu tür pratiklerle kristalleştir. Daha önceden oluşturulmuş nitelikleri değil işlemleri ortaya koymak, bu nedenle, eşitlik ve eşitsizliği en etkili biçimde açıklayıcıdır.

[21] "Ücretlerdeki kadın-erkek farklılıkları ile karşılaştıklarında, araştırmacılar, ilgili bireyler arasındaki ortalama insan sermayesi farklarının ne olduğuna bakarlar. İstihdamda ırksal farklılıklar ile karşılaşınca, araştırmacılar, kategoriler arasında bireylerin ikametgâhlarına uygun biçimde farklı bir dağılımları olup olmadığını sorgulamışlardır. Sınai yığılmada keskin etnik farklılıkları ortaya çıkarınca, analistler ancak eğitim, iş tecrübesi veya üretkenlikteki bireysel farkları dışarıda tuttukları zaman söz etmeye başladılar" (Tilly, 1995b: 9).

Üçüncü olarak, *özgürlük* kavramı da ayrıca ilişkisel bazda yeniden yapılandırmalar hususunda geniş etkilere açıktır. Özgürlük (veya hürriyet) konusunda en bilinen düşünüş şekli tözsel, mülkiyet olarak, bir "kanunla temsil edilen hukuki durum" (Stinchcombe, 1995 : 126) şeklindeki düşünüştür ve köleliğin eşit derecede özcü statüsüyle karşılaştırılabilir. Fakat Arthur Stinchcombe'un da (1995: 126) belirttiği gibi, özgürlük pragmatik olarak en iyi "kanun ile korunup korunmamalarına bakılmaksızın aslında keyfi sürülen hürriyetler..." kümesi olarak tanımlanabilir. Hürriyet gibi fikirlerin "şeylerin kendisinin değil, fakat bu şeyler ile ilgili çeşitli eylemlere yönelik beklenen 'kullanımları'"nı ifade ettiğine dikkat çeken John R. Commons'a (1924: 19) dayanarak, Stinchcombe (1995: 126) özgürlüğü sabitlenmiş ve önceden verilmiş bir özellik olarak değil, belirli şartlar altında *ne yapabileceğimiz* olarak görür: "Bir özgürlük, özgür bireyin farklı seçimlerinin farklı sonuçlarına yönelik bir *teşhir* ortaya çıkarır. O halde, tanımı, özellikle bir kişinin pratik alay etme... özgürlüğünün... diğerlerinin bunu sonuçlarından etkileneceğini belirten sosyal kapasiteyi de içeren, pratik anlamda mevcut hürriyetlerin bir toplamıdır". Diğer bir ifade ile özgürlük; eylemin kültürel, sosyal yapısal ve sosyal psikolojik bağlamları dahilinde, bireylerin bağlandığı somut işlemlerden başka bir şey değildir; önemini tamamen devam eden karar, sonuç ve tepki etkileşiminden alır (bir oyun gibi). "Bana göre," der Stinchcombe, "bu özgürlükteki çeşitliliği anlamaya yönelik yöntem bize, özü itibarıyla, özgürlüğü veya tutsaklığı tanımlama kutusundan çıkmamıza yardımcı olmaktadır. Açıklayıcı bilimlerde şeyleri esaslarından yola çıkarak izah etmek her zaman zahmetli olmuştur" (Stinchcombe, 1995: 130). [22]

Son ve ilişkili olarak, *faillik* fikri de işlemsel bir perspektif ile tekrar modellenebilir. (Elbette bu yeniden yapılandırma alıştırması sosyolojik sözlükteki diğer anahtar terimler ile genişletilebilir). Faillik, genel olarak özeylemsel "insan iradesinin", kendisi olmadığı takdirde sürekli olarak dinlenme halinde kalacak edilgen, durağan özlere (bireyler veya gruplar) "hayat veren" bir özellik veya hayati ilke olarak tanımlanabilir. Buna karşın, ilişkisel bakış açısı, failliği, durumların gelişmekte olan dinamiklerinden, özellikle

---

[22] Benzer bir özgürlük kavrayışı Simmel'in çalışmalarında da, özellikle *The Philosophy of Money* (1990) ve *Soziologie* (1950) içinde, bulunabilir: "[Özgürlük kategorisi], ilişkinin basit yokluğunu ima etmez, daha ziyade başkalarına karşı çok özgül bir ilişkiyi ima eder" (Simmel, 1990: 298; alıntılayan Breiger 1990: 457). "Özgürlüğün kendisi çevreyle olan belirgin bir ilişkidir. ... Ne her zaman var olan ve verili alınan bir haldir ne de bir defada kalıcı olarak kazanılmış bir maddi töz sahipliğidir. ... [Özgürlük] tekbenci varoluş değil, sosyolojik eylemdir. ... Bu sonuç, insanın sadece özgür olmak istememesi, ama özgürlüğünü bir amaç için kullanmak istemesi olgusunun basit teyidinde çıkarsanabilir" (Simmel 1950: 120-21.) Simmel'in özgürlük konusundaki bir tartışması için bkz. Breiger (1990).

de bu durumların sorunsal özelliklerinden ayrılmaz olarak görmektedir. Bir başka yerde tartışıldığı gibi (Emirbayer ve Mische, 1998), faillik "yapıları hem yeniden üreten hem de etkileşimci tepkilere dönüştüren farklı yapısal çevrelerin aktörlerinin, tarihsel durumların değişimi ile vaziyet alan problemler ile bağlanması"nı gerektirmektedir.[23] İçerden bakıldığında, faillik dünyayı deneyimlemenin farklı yollarını içerir, hatta aklın her zaman bir şeye yönelik akıl olduğu burada bile (James, 1976; Husserl, 1960), o halde etraftaki insanlar, yerler, anlamlar ve olaylar dahilinde hangi aktörlerin ilişkiye girebileceği bağlamında faillik her zaman "bir şeye *yönelik* failliktir." Dışarıdan bakıldığında, devam eden bir sohbet gibi şeylerde, ilişkisel bağlamlarda (kültürel, sosyal-yapısal ve sosyal psikolojik) somut işlemler gerektirir. Faillik her zaman, kolektif olarak örgütlenmiş eylem bağlamlarında (zamansal olduğu kadar mekansal da olan bağlamlar) başkalarına angaje olan, yaşam deneyimlerinin müddetine gömülmüş aktörlerin kullandığı diyalojik bir süreçtir. Faillik, durumlara gömülü olduğu kadar, aynı zamanda patika bağımlıdır; zamanın olduğu kadar uzayın da yaygın genişliğinde kendisine musallat olan sorunlara yönelik tepki biçimlerini de işaret eder.

Bu genel modellere ek olarak, işlemsel bakış açısı, "makrodan" "mikro"ya[24] doğru giden bir devamlılık içerisinde, ayrı, kendinden menkul araştırma düzeylerinin yeniden kavramsallaştırılmasına da imkan tanımaktadır. Makroskopik seviyede, *toplum* genellikle özerk, dahili olarak örgütlenmiş, kendi kendini besleyen bir "sistem" olarak anlaşılır. Sosyolojik düşünürler, ulus devletler veya ülkeler gibi doğal olarak bağlanmış, bütünleşmiş, egemen varlıklar ile çalışmalara başlamak gerektiğini sıklıkla öne sürmüştür. Aslında bu yaklaşım, sadece Avrupa devlet sistemi ya da daha fazla asırdır etkin olduğu için değil, ayrıca dünya tarihi, diğer ahenkli toplumlardaki benzeşmeyen etkileşim ağları -ekonomik, askeri, politik ve benzeri- sık sık birleştirildiği (ya da "kurumsallaştırıldığı [Mann 1986]) için tamamen mantıksız değildir. Ulusal devletlerin sınırları, nüfusları, toprakları, üretim ve tüketim biçimleri, kültürel kimlikleri, kollektif duygusal bağlılıkları vb. gibi hususlarda denk olmayan bir biçimde çakışır; bağlı birimler içinde ve arasındaki "yarıklar arası etkileşimler" de bu birimlerin sorunsuz, birlik halinde varlıklar olarak algılanması yönünde-

[23] Bu tarz bir kavrayış klasik faydacı düşünce ile benzeşmektedir: "Özne, ızdırap çekendir, tabi kılınan, direnişe ve sıkıntıya dayanandır; aynı zamanda özne, saldırgan koşulları tabiyet altına almaya çalışan, verili durumu yeniden kurmak için hemen girişimde bulunandır" (Dewey, alıntılayan Colapietro, 1990, p: 653). Pragmatizmle olan bu kuramsal bağı aşağıda daha ayrıntılı tartışacağım.

[24] Bunu takip eden analitik düzeyler hakkında benzer (fakat özdeş değil) bir tartışma için Wiley'nin [1995, kısım 6] öz-eylemsel, etkileşimsel, sosyal-örgütsel ve kültürel seviyeler arasında yaptığı dörtlü ayrıma bakınız.

ki vizyonu yanıltır: "Toplumlar hiçbir zaman başarılı bir şekilde çatlakların ortaya çıkmasını engelleyecek biçimde kurumsallaşamamışlardır. İnsanoğlu tekil toplumlar yaratmamakta, fakat sosyal etkileşimin kesişim ağlarının bir çeşitliliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu ağların en önemlileri, nisbeten istikrarlı biçimdedir... fakat bunun altında, insanoğlu amaçlarına ulaşmak, yeni ağlar oluşturmak, eskilerini genişletmek için uğraşmakta ve açık bir şekilde bizim görüşümüze rakip biçimler ortaya çıkarmaktadır" (Mann, 1986: 16). Michael Mann'ın da (1986: 1) gözlemlediği gibi, "toplumlar" en iyi "sosyo-uzaysal güç ağlarının bir çok kez üst üste gelmesi veya kesişmesi ile yapılanmış" olarak görülürler.[25] Somers (1994: 72) "toplum" terimini, "kültürel, ekonomik, sosyal ve politik pratikler arasındaki kurumsal ilişkilerin biçimsel matrisi" olarak tanımladığı "ilişkisel düzenleme" terimi ile değiştirecek kadar ileri gitmiştir.[26] Bu gibi bir sonuç ulusal devletlerin veya "ülkelerin" (bkz. Goodwin, 1995), tarihsel-karşılaştırmalı araştırılmasını geçersiz kılmamakta, fakat bunların sosyolojik analizin birimleri olarak üstünlükleri olduğunu kabul ederken çok büyük dikkat göstermemiz gerektiğini önermektedir.

"Orta düzeyde" de, ilişkisel perspektif bizi önemli yeniden kavramsallaştırmalara götürür. Kuramsallaştırıldıkları ölçüde, *yüz-yüze karşılaşmalar* özeylemsel veya etkileşimsel anlamda en çok (en azından Erving Goffman'dan önce) daha önceden oluşturulmuş, kendi kendine yeten aktörler arasındaki karşılıklı alışveriş sorunu incelenirken görülmüştür. Gofmann'ın "birlikte bulunma" ve "etkileşim düzeni" konulu önemli çalışmalarında tam da işte bu çerçeve çürütülmüştür. "[Yüz-yüze] etkileşimin uygun analizi" için son derece önemli olan, diye tartışır, "birey veya onun psikolojisi değil, karşılıklı olarak bulunuş halinde olan farklı kişilerin eylemleri arasındaki sözdizimsel ilişkilerdir" (Goffman, 1967: 2). Analiz birimini oyuna benzer, açımlanan, kültürel, sosyal-yapısal ve sosyal-psikolojik matrisler için gelişen bir süreç olarak belirlemiş bir "özel durumlar sosyolojisine" ihtiyaç vardır. (Bu okuduğunuz manifestonun tamamı için rahatlıkla bir epigraf olarak kullanılabilecek bir yerde Goffman [1967: 3] şöyle yazar: "O halde, insanlar ve onların mo-

---

[25] Takip eden bölümde benzer ağ bağlamlarına eğileceğim.

[26] "Çoğu sosyal bilim araştırması için, toplum bir sosyal varlıktır. Bir varlık olarak da, çekirdek özü - mekanizmanın kalbinde bulunan özsel bir sosyal kaynaklar kümesi vardır. Bu esas çekirdek de sistemin kapsadığı sosyal kurumların geniş bir çeşitliliği dâhilinde yansıtılmıştır... [Buna karşıt olarak,] bir ilişkisel sahnenin en önemli özelliği tüm sahnenin kategorileştirilebileceği bir hükmedici varlığın olmadığı fikridir; sahne sadece kendisinin mekan ve ağ örüntüleri ve zamansal süreçlerinin kodlarını çözerek karakterize edilebilir. Aynı şekilde, sosyal ağlara benzer biçimde sahne, ilişkisel bir matristir (Somers, 1994: 70, 72; ayrıca bkz. Somers, 1993; Somers ve Gibson, 1994).

mentleri değil. Daha ziyade, momentler ve onların insanları.")[27] Bunun sonucu olarak, yüz-yüze karşılaşma çalışmaları, bu gibi işlemsel süreçlerin düzenlemelerini tespit etmek, tekrarlanan mekanizmaları, modelleri ve orta düzey "durumlarda" bulunan dizileri belirlemek hususlarında bir mesele olmaktadır.

Analizin en küçük düzeyinde, benzer bir biçimde, *birey* kavramı da ilişkisel bir bakış açısı ile yeniden çalışılabilir. Bireysel kimlikler ve ilgiler önceden kurulmuş ve sorunsuz değildirler; bir işleme taraf olanlar karşılıklı ilişkilere girerlerken, özellikleri halihazırda verili değildir. Hobbes'un "doğal durum" inşasını yeniden yorumlayarak, Alessandro Pizzorno (1991) bu gibi argümanların nasıl içsel olarak kendiyle çelişik olduğunu gösterir; bu argümanlar aslında ta başından istikrarlı, kalıcı kimliklerden mahrum aktörler olanlara kendi kendine yeten varlıklar olarak davranırlar. Benlikler, kendilerine uygun çıkarlar dışında, müşterek güven ve karşılıklı tanımanın var olmasını, "herkesin herkese karşı savaşı"nın hüküm sürdüğü doğal durumda bulunmayan koşulların olmasını gerektirir. "Doğa tarafından süreksizlik ile tehdit edilmiş bireyler", "benliğin korunmasını, gerçek *benlik oluşumunun* sağlanmasını", ancak tanınmanın işlemsel süreçleri ve Pizzorno'nun müşterek "isim verme" olarak adlandırdığı şey ile başarabilecektir. "Bireylerin hikayeleri, sosyal ilişkilere henüz karışmamıştır; fakat aslında onların çıkarlarının ne olduğunu ve seçimlerinin sonuçlarının ne olabileceğini bilmek, varolma hakları olduğunu bilen kişiler arası etkileşimlerin tek makul gerçeklik olduğu görüşüyle bertaraf edilebilir. Daha önceden kurulmuş hiçbir çıkar tasavvur edilmemektedir. Bireysel insan fail, diğer insan failler tarafından tanındığı ve adlandırıldığı zaman, fail olarak kurulur" (Pizzorno, 1991: 220). Bireysel kimlikler "tanım daireleri" içinde kurulurlar, öte yandan çıkarlar (ikincil inşalar) "bu ağlar ve daireler içindeki farklı konumlardan türerler" (Pizzorno, 1991: 219).[28] Bu gibi tanınma çemberleri kültürel idealler ve düşlenen nesneler ile oluşturulmuş "sanal" çemberler ihtiva edebileceği gibi, kişilerarası, sosyal ilişkiler de çemberleri içerebilir. (Çağdaş feminist kuramcılar benzer anlayışlar geliştirdiler; gerçekten de, genel olarak sosyal cinsiyet

[27] Goffman (1967: 2) bu anları "varışlarla yaratılmış ve ayrılışlarla öldürülen, kaygan, zorunlu olarak yitip gidici varlıklar" olarak tanımlamıştır. Arthur Stinchcombe'un da (1991: 373) şöyle açıklar: "Aynı kişiler eğer [bu tür] durumların zamansal, mekansal ve iletişimsel sınırları içindelerse, dışında olduklarından daha farklı davranırlar." Ayrıca bk. White (1973).

[28] *Kolektif* kimliğin ilişkisel boyutu hakkında (örtük de olsa) benzer bir hatta yapılan bir tartışma için bkz. Melucci (1996). Hakiki bir işlemsel kavrayış doğrultusunda Melucci, kolektif kimlikleşmenin akışkan, süreçsel doğasını vurgular, ama bu bakış açısı kendi tözcü terminolojisiyle uyumsuzluk gösterir, kendisinin de itiraf ettiği gibi: "'Kimlik' teriminin kalıcılık fikrinden semantik olarak ayrılamaz olduğu ve belki bu sebeple, önerdiğim türden bir süreçsel analiz için uygun bir kavram olmadığı gerçeğine dikkat etmeliyiz" (Melucci, 1996: 72).

kuramı son yıllarda sosyal bilimlerdeki işlemsel akıl yürütme biçimlerini en çok dolaşıma sokan yaklaşım olabilir. Örneğin bkz Scott [1988]; Benhabib [1992]; ayrıca bkz: Somers'in "anlatısal kimlik" konusundaki önemli çalışması [ör., Somers ve Gibson 1994]).

Bireysel düzeyin daha derinine inildiğinde, ilişkisel bakış açıları *iç-psişik süreçler* hakkında uzun zaman önce üretilmiş kuramsallaştırma biçimlerini yeniden düşünmeyi sağlayabilir. Psikanalitik literatürde, örneğin, standart yaklaşım güdü kuramıdır, buna göre bireysel aktör, fiziksel temeli olan, cinsel ve/veya saldırgan arzular biçimindeki psişik ifadelerin peşindedir. Bu arzular, ki önceden kurulmuşturlar, hem insan uygarlığının hem de doğanın talepleri ile çatışmaktadır: fiziksel yaşam, etraftaki "tavizler" ve onları kontrol ve kanalize eden savunmalar arasında tesis edilmektedir. Buna karşın, psikanalizin yeni bir düşünce okulu, bu özcü bakış açısını reddetmekte ve onun yerine, kişinin önceden verilmiş akışını değil de diğerleri ile olan hareketlerini psikolojik araştırmanın temel birimi olarak gören bir "ilişkisel bireyselcilik" kuramı teklif etmektedir. "Nesne-ilişkileri kuramı hiper-bireyselciliği idealize etmeye ihtiyaç duymamaktadır; ötekine yönelen temel bir içsel ve aynı derecede dışsal ilişkililik olduğunu kabul etmektedir. Sorun bunun ne tarz ilişki olabileceği ve olması gerektiği sorunudur. İlişkisel birey, dürtüleri ve savunmaları ile ilintili olarak değil; iç dünyasının az ya da çok parçalanması ve bu dünyada, güdülerinin dümen suyunda gitmektense, çekirdek benliğin, içinde kendisini spontane ve bir bütün olarak hissettiği kapsam dahilinde tekrar yapılandırılmıştır" (Chodorow, 1989a : 159).[29] Freudcu toplumsal cinsiyet kuramcıları (örneğin Chodorow, 1978, 1989; Benjamin, 1988) bu gibi anlayışlardan çokça faydalanmışlardır.[30]

[29] Aynen bu varsayımlar psikanalitiğin yeni "ilişkisel okulu" için çok önemlidir. Bu yaklaşımda Stephen Mitchell'ın da (1988: 3) özetlediği gibi, "Bizler şekillenen ve kaçınılmaz olarak diğer insanlarla ilişkiler matrisine gömülü olan bir biçimde resmediliyoruz... *Arzu* her zaman *ilişkisellik bağlamında* tecrübe edilmektedir ve anlamını tanımlayan da işte bu bağlamdır. Akıl ise ilişkisel yapılanmalardan oluşur. Kişi geçmişte ve bugün, sadece bu ilişkiler örgüsü içinde anlaşılabilir."

[30] İşlemsel düşünüşte psikanalitik olmayan kuramlarda da ortaya çıkabiliyor. Örneğin Norbert Wiley, C. S. Pierce ve George Herbert'tan etkilenmiş daha "diyalojik" bir bakış açısını destekleyerek, insan doğasında önceden verilmiş, doğuştan özellikler olduğunu varsayan fakülte psikolojisinin hem eski hem de yeni versiyonlarına karşıdır. Ona göre benlik, üç unsurdan, ben, sen ve kendim unsurlarından oluşan bir yapıdır ve bu unsurlar birbirleri ile ve diğer benliklerle anlamın süregiden bir "semiyotik akışı" içinde devamlı etkileşim halindedirler. Wiley'nin (1994: 72) işlemsel bakış açısına göre, benlik "müdavimleri sürekli iletişim halinde bulunan... bir halk meydanı çeşididir." Burada ayrıca Kennet Gergen'in (örn. 1994) yazıları da konuyla ilgilidir.

## Araştırma İstikametleri ve Teknikleri

Kuramsal araştırmada geniş kapsamlı sonuçlar içermenin yanı sıra, işlemsel perspektif bağımsız araştırma için birçok yeni ve heyecan verici patika açmaktadır. Bu bölümde, araştırmanın daha deneysel olan hatlarından birkaçını, "sosyal yapı, kültür ve sosyal psikoloji kavramlarının kendi içlerinde tüm sosyal hareketlerin açıldığı ben-ötesi, ilişkisel üç bağlam olduğu" fikrini düzenleyici ana ilkem kabul ederek, izah edeceğim. Bu "çevrelerin" (Alexander, 1988) her biri, bence, kendilerinin kısmen özerk olan mantığına göre çalışmakta, diğer ikisi ile deneysel çalışmalar yapılmasına ihtiyaç duyulacak kadar çeşitli ve ilginç yollarla birbirleri ile kesişmektedir (daha ayrıntılı bilgi için bkz. Emirbayer ve Goodwin, [1996,1997]; Emirbayer ve Sheller, [1996]). Ayrıca bireysel düzeyde, yine işlemsel kabullere dayanan, yeni araştırmaları da izah edeceğim.[31]

Sosyal yapı analizlerinde kullanılan en gelişmiş ve yaygın yaklaşımlar, sosyal-ağ analizleridir. Bu perspektif öncelikle bir kuram veya karışık araştırma teknikleri kümesi değil, daha ziyade yeni ve kapsamlı bir analitik strateji ailesinin, kaynakların, malların ve hatta pozisyonların sosyal bağların belli başlı tasvirlerinden nasıl cereyan ettiği çalışmasının bir örneğidir. Tıpkı istatistiki (değişken) analiz tarzı etkileşimsel yaklaşımlar gibi, önceden düzenlenmiş bireyler veya gruplar ile başlayan otomatik yaklaşımlardan da sakınan network analistleri, örneklendirilmiş sosyal ilişkileri izlemişlerdir (Breiger, 1974). Bu analistler, "anti-kategorik emir" (Emirbayer ve Goodwin 1994) olarak tanımlanan şeye katılmakta, niteliksel kategorilerin önceliklerine ve içinden para, arkadaşlık, bilgi ve diğer öğelerin geçtiği dinamik "gözlemlenebilir ilişki-içi-süreçleri"nin (White, 1997: 60) lehindeki düşüncelere ise karşı çıkmaktadır (burada zamansal ve uzamsal tasavvurların isabetli kombinasyonuna dikkat edin).[32]

[31] Birçok farklı ampirik literatür arasında genişçe dolaşacak olmama rağmen, içinde tüm bu çeşitli bağlamları ve analiz düzeylerini kuramlaştırabileceğimiz ortak bir ilişkisel dilin geliştirilmesinin ne kadar arzulanır olduğunun altını çizmek isterim.

[32] Peter Bearman 1540-1640 yılları arasında İngiltere'deki elit sosyal hareketleri anlamakta ağ-analitik ve kategorik yaklaşımların nispi faydalarının berrak bir açıklamasını sunar: "Tarihçiler soyluların bir grup olarak çıkarları hakkında ne tutarlı ne de düzgün davranabildiğini anladığında ortaya çıkan ve yüksek tabakayı sınıflandırmak için uygun esasların ne olduğu üzerine yapılan dolambaçlı tartışmayı düşünün. Soruna öncelikle düşünülen çözüm sürekli bir alt kategorize etme işlemi olmuştur ve şimdi en baskınlarını adlandırmak gerekirse ortada-kalmış, resmi, yükselen, düşen, saray-temelli ve kır-temelli belirgin soyluluk gruplarından bahsedebiliyoruz. Bu alt kategoriler, gerçek soyluların sahip olduğu nitelikleri yansıtmaktadır. Fakat görünen odur ki saray soylularının önce yükselip sonra düşüşe geçmesi, püriten soyluların sarayda veya kırsal alanda olması ve memur soyluların ya orta sınıf gibi küçük ya da yükseliştekiler kadar büyük olması muhtemeldir. Aynı kategoride değerlendirilen soylular sık sık yanlış anlamalara neden olmuştur. Elit sosyal hareketi anlamanın çözümü

(Bu, aşağıda tekrar döneceğim üzere, bazı durumlarda ağ analistlerinin gereksiz yere eşzamanlılığı, çift zamanlılığa, uzaysalı zamansal biçimlendirmeye nazaran ayrıcalıklı kıldıkları anlamına gelmez. Onların, açıklamalarına asla öz-eylemsel veya etkileşimsel varsayımlar, en sorunlu tarafından eyleme dair bir *rasyonel seçim* yaklaşımı taşımadıkları anlamına da gelmez; işlemsel araştırmaların başka okullarında da görülen bu tür bir eklektisizmin eleştirisi için bkz. Emirbayer ve Goodwin [1994]). Burada önemli olan sosyal ağların ayrık topluluklar ve diğer varlıkları *çapraz kesmesidir*, "çatlaksı" olmasıdır, bazı örneklerde bağlanmış gruplar ve kümeler olarak katılaşmasına rağmen (ağ analistleri bu tür durumlarda "KATNETlerden" (KATegoriler + NETworkler, bkz. White, 1966; Tilly, 1978) bahsederler). En az bu kadar önemli olan bir diğer husus da, sosyal ağlar içerisinde açılan etkileşimlerin her zaman doğada simetrik olmadığı anlayışıdır: akışlar, aktörlerin kaynaklara ayrımsal erişimi ile, genellikle anlam ve yoğunluk olarak "yönelimseldir". Son olarak, ağlardaki "yapısal delikler" veya boşluklar, genellikle hem bilgiye hem de kontrol faydalarına erişimde eşitsizlik manasına geldiği için, genellikle aktörler arası görünmez bağların kalıplaştırılması da önemlidir - "ilişkiler sadece yoklukları ile görünür hale gelirler" (Burt, 1992: 181).

Ağ analistleri sosyal biçimlendirmeyi resmi olarak göstermek üzere yoğun biçimde sosyometri ve grafik kuramı metodolojilerine dayanırlar. Ayrıca, bu gibi bağlardaki karmaşık kalıpların haritasını çıkarmak için "çok boyutlu ölçekleme" ve model rol yapılarını cebirsel olarak kuramlaştırma tekniklerini de kullanırlar (genel bir bilgi için bkz. Scott [1991]). Bu yöntemler belirgin biçimde, sosyal-ağ araştırmasında iki merkezi eğilim olan küme analizlerinde ve yapısal denklik çalışmalarında da yer bulur.[33] Birinci yaklaşım, aktörlerin doğrudan ve dolaylı bağlarına dikkatini verir ve sosyal süreçleri bağlanma olgusunun ta kendisiyle açıklar, ayrıca düğümleyen bağların gücü, yoğunluğu vb. özellikleri de hesaba katar. Ağlar içindeki aktörlerin göreceli merkeziliğini, bu aktörlerin "önemini" ve ait oldukları alt gruplaşmaları belirtmeye çalışır. "Ağ yapısı, bireylerin yer aldığı tipik ilişkiler ve bağlı birincil grupların bir takım olarak birbirlerine tamamlandıkları kapsam bağlamında tanımlanır" (Burt, 1980: 81). İkinci yaklaşım aktörlerin, birbirleri ile değil de üçüncü şahıslar

---

işte bu nedenle mevcut kategorileri daha fazla alt sınıflara ayırmak olamaz. Kategorik modeller insanları çok ender hallerde gözlemlenen eylemi onaylayan biçimde bölüntüler, çünkü dünyadaki bireysel faaliyet kategorik aidiyetler içinden örgütlenmez ve bu aidiyetlerle motive edilmez, bu [örgütlenme ve motivasyon] insanların içine gömüldüğü somut sosyal ilişkilerin yapısı sayesinde olur" (Bearman, 1993: 9-10).

[33] Emirbayer ve Goodwin (1994) bunlara sırasıyla "ilişkisel" ve "konumsal" akımlar olarak atıfta bulunurlar - orada "ilişkisel" terimi bu yazıdaki bağlamdan farklı bir anlam taşır.

ile olan bağlarının örüntülerine daha fazla önem vermektedir; buradaki uygun soru, herhangi bir ağda "yapısal olarak denk" aktörlerin sahip olduğu konum veya roldür. "Ağ yapısı, aktörlerin katmanlaştırıldığı bir sistemde birbiri ile kenetlenmiş, farklılaşan prestijlere sahip statü/rol kümelerine dayanarak tanımlanabilir" (Burt, 1980 : 81). "Blok modelleme" olarak anılan bir cebirsel teknik, tüm bir nüfusu denk sınıflara bölebilir.[34]

Sosyolojik *kültür* çalışmalarına yönelik ilişkisel yaklaşımlar, sosyal ilişki ağlarına kıyasla o kadar da gelişmemiştir. Yine de bunlar, kültürel formasyonların bireysel "tavırlar" veya "değerler", ya da bedensiz "sistemler" değil, iletişimlerin, ilişkilerin ya da işlemlerin toplamını içerdiği görüşü gibi bazı temel varsayımları paylaşmaktadırlar. İlişkisel metodolojiler bu kalıpları organize edecek yapıların analizi sırasında devreye girer. Bu gibi metodolojiler, kesinlikle işlemsel veya ilişkiseldir, çünkü bunların içinde "hem öznelerarası hem de genel olan karmaşık *ilişkisel* ağlarda bulunan bir tekil *kategorik* açıklama kavramı düşüncesinden bir ayrılış" içerir. "Yani, kavramlar kendi ontolojik varlıkları ile açıklanamaz; daha ziyade, bir kavramın anlamı içinde bulunduğu ağdaki 'yeri' ile bağlantılı olarak çözümlenebilir. Rastlantısal olarak dengelenmiş ilişkilerin tarihsel değişim ile daha isabetli ifade edilmesi, özerk kategorilerin kendi özellikleri ile tanımlanması olarak görülmektedir" (Somers, 1995: 136). Bu gibi anlayışlar, tabi ki, her biri anlamın sadece işaretlerin esas özelliklerinden değil (ikili olarak "ses-imgesi" ve "kavram", "imleyen" ve "imlenen" olarak anlaşılan) diğer işaretlerden olan farklarının semiyolojik bir sistem dahilinde izah edildiğini savunan,[35] Saussureci dilbilimcilere ve yapısal antropolojiye de aşinadır (Saussure, 1959; Levi-Strauss, 1963). Bu gibi fikirler aynı zamanda semiyotik kuramın diğer iki kaynağı olan ve belki de daha az aşina olmakla beraber yine de işlemsel düşünceye daha uyumlu olan Peircecı semiyotikler ve Bakhtinci diyalojizm ile de ayrıca aynı merkezlidir. Hem faydacılığın hem de semiyotizmin kurucusu olan Charles Sanders Peirce, sembollerin ilişkisel yerleştirilmesine katılmakta fakat, kendi analiz birimini çiftli yapılarda veya enstantenelerde değil "işaret", "nesne" ve "anlamlandırıcı" üçlü süreçlerinde temellendiren Saussureci gelenekten keskin bir biçimde

---

[34] Daha doğru ifade etmek gerekirse, blok modelleme, bir ilişki dizisinin önsel olarak belirtilmiş denklik sınıflarına ayrılabileceğini savunan *hipotezi test eder*.

[35] Burada Roman Jakobson'un yeni ufuklar açmış çalışmaları da konuyla ilgilidir: "Einstein fiziği için, Kübizmde olduğu gibi, herşeyin ilişki üzerine temellenmiş olduğu olgusu Jakobson'a cazip gelmişti. ... 'Şeylere inanmam, onların ilişkilerine inanırım' (Georges Braque) şeklindeki sanatçı ilkesi böylece, matematikçinin 'önemli olan şeyler değil, onlar arasındaki ilişkilerdir' ilkesi ile birleşmişti. ... Veya Jakobson'un kendisinin çok daha sonra söylediği gibi, 'Dikkatimiz maddî birimlerin kendilerine değil onların ilişkilerine verilmelidir'"(Waugh ve Monville-Burston, 1990: 5).

ayrılmaktadır: "İşaret... belli bir ölçüde veya kapasitede bir kimseye (anlamlandırıcı) bir şey için (nesne) yönelen bir şeydir. Birini imler" (Peirce, 1931-58: 228). Bir yorumcunun da gözlemlediği üzere, Peirce'a göre "bir işaret sadece devamlı bir dönüşüm sürecinde mana bulur. Çünkü (bu nedenle) onun kuramı doğal olarak süreçseldir ve bundan dolayı Saussure'in çiftli ve doğal olarak statik kuramı ile uyumlu değildir" (Rochberg-Halton, 1986: 46). Dil ve kültüre yönelik benzer bir yaklaşım da "ifadeyi" çıkış noktası olarak alan Mikhail Bakhtin'in yazılarında bulunabilir. Kelimeler, kalıplar ve semboller somut ifadeler arasındaki konumlarından anlamlarını bulurlar, fakat bu sadece işlemlerin devam eden akışları ile ilintili olarak bir mana kazanmaktadır: "söyleyiş *diyalojik içerimler* ile doludur... Her bireysel söyleyiş konuşma iletişimi zincirinde bir halkadır. Leibniz'in monadı gibi, (bu) konuşma sürecine, diğerlerinin ifadelerine ve hepsinin ötesinde zincirler içindeki önde gelen bağları yansıtmaktadır" (Bakhtin, 1986: 92-93). Kültürel analistler kavramsal ve sembolik ağlar hakkında çalışırken, metodolojik yardım için gittikçe artan bir biçimde bu gibi ilişkisel yaklaşımlara yönelmektedirler. Örneğin, antropoloji, tarih ve sosyolojideki çoğu deneysel araştırma, kültürel dillerin, deyimlerin ve anlayış sistemlerinin içsel mantığı ve tezatlıkları analizinde yukarda belirtilen semiyotik kuramlara dayanmaktadırlar. Jeffrey Alexander ve Philip Smith (1993), Eugene Rochberg-Halton (1986) ve Marc Steinberg (1996) tarafından açıklanan araştırma programları, bu sırasıyla Sausserci, Peirceci ve Bakhtinci perspektifleri örnekler. Daha formel olarak, araştırmacılar "konuşma topluluklarını" veya "iletişimsel kısıtlamaların ve ciddi miktarda sosyal durumu yöneten seçeneklerin bilgisi"nin (Gumperz , 1972 : 16)[36] paylaşılmasıyla tanımlanan işlem kümelerini analiz ederken sosyo-linguistiğe de başvuruyorlar. Son olarak, bazı kültür analistleri, göstergebilimsel veya dilbilim analizine değil, daha ziyade yukarda özetlenen ilişkisel sosyal-ağ stratejilerine dayanarak çalışıyorlar. Bu tarz bir çalışma, "odaksal kavramlar" ile "yoğunluk", "iletkenlik" ve "uzlaşma"ya dayalı "semantik ağlar" içinde bulunan diğer semboller arasındaki bağları ölçen kümeleme veya bağlantılılık analizini içerir (Carley ve Kaufer, 1993; Carley, 1994). Bir başka çalışma da blok modelleme kullanarak "söylem rollerinin" veya kültürel pratiklerin sınıflandırma şemaları, retorikleri ve diğer kümelerinin biçimsel yapısını belirlemek üzere kullanılan yapısal denklik yaklaşımıdır (Mohr, 1994). Birlikte düşünüldüğünde bu araştırma yöntemleri, kültürel formasyonların ve hem mikro hem de makro

[36] Ayrıca "konuşma kütükleri" veya bir söz topluluğu *içinde* dil kullanımının paylaşılan kiplikleri konusunda bkz. Halliday (1976, 1978) ve "söylem janrları" konusunda bkz. Hanks (1990); ikinci isim Bakthin'in diyalojik kuramından derin biçimde etkilenmiştir.

düzeyde önemli sonuçlar getiren tekniklerin içsel yapısını modellemede kullanılabilecek geniş bir teknik yelpaze sağlar.[37]

*Sosyal psikoloji* alanındaki ilişkisel çalışmalar belki de bu üç araştırma kategorisi arasında en az gelişmiş olanlardır (Ancak bkz: Ritzer ve Gindoff, 1992). Burada analizi nesneleri, akışları ve duygusal enerji birikimlerini -ki bunlar duygusal tekliğin devamlı, trans-kişiliksel yapılar olduğu kadar saldırganlık ve agresiflik eğilimlerinin olumsuz etkileridir- yönlendirerek hareketi engelleyen veya sağlayan fiziksel kalıplardır. Bu bakış açısına göre, duygular doğası gereği, işlemsel dinamikler bulunan "kişilikler" veya "özellikler" gibi bireyin içinde yer alan "varlıklarda" değil, daha ziyade konuşmaya dayalı karşılaşmalardaki durumsal davranış biçimlerindedir" (Collins, 1981: 1010). Bu noktada yapılan en önemli araştırmalardan bazıları "yeni yapısal sosyal psikolojide" görülmektedir. Örneğin, Randall Collins, işlemlerin fiziki yoğunluklarındaki artırılmış seviyelerle birlikte bir grubun ekolojik bağlanmışlığındaki artışın, grubun dikkat odağını ve paylaştığı duyguların yoğunluğunu artırdığını tartışır. Herhangi bir aktör için, sosyal yaşam uzunca bir etkileşim ritüelleri [ER'ler] serisinden ibarettir, "ER'lerin kesintili zincirinden" (Collins, 1993: 210), bu ritüeller arasında duygusal enerji seviyeleri yavaş yavaş birikir. Collins, belli bazı biçimlerin diğerlerine nazaran daha yüksek duygusal enerji ödülleri kazandığı, lakin yine de duygusal "yatırım" durumunda daha yüksek giriş maliyetleri olan bu gibi ritüellerin ortaya çıktığı bir piyasa düşünmüştür. Bu sayede, geniş bir sosyal psikolojik çevrede duygusal akış yapısının nasıl olduğunu gösteren haritalama imkanlarını ortaya çıkarmıştır. Enerji yükseltici ritüel etkileşimlerin yapısı, bu tarz bir haritalama ile, hareketin diğer iki ilişkisel bağlamı olan sosyal yapısal ve kültürel biçim ile paralellik arz edebilir. Collins bugünlerde bu duygusal akışları tablo olarak çok özgül bir biçimde izah edecek yeni bir yazılım geliştirmektedir.

Son olarak, *benlik dinamikleri* ve *bireysel psikoloji* gibi ilişkisel analizler gittikçe yaygınlaşmaya başlamıştır. (Bu gibi araştırmalar yukarda bahsedilenlerden farklı bir seviyede görülmektedir, ilki kişisel ve ikincisi de kişi-ötesi). Kişilik hakkındaki ilişkisel çalışmalar kişiliği, sabitlenmiş kişisel özellikler veya zaman ve durumlar içerisinde var olan yapılar olarak değil, daha ziyade "belirgin bir *eğer-o zaman* durum-davranışı" işleminin veya yine ayrıksı fakat anlamsal olarak benzer koşullar taşıyan davranış kalıpları karakteristiği olarak

[37] Burada ilişkisel düşünceyi analizin hem sosyal yapısal hem de kültürel seviyelerde harmanlayan Bruno Latour'un (1987) çalışmalarından da bahsedilmelidir.

kavramlaştırmaktadır. Geleneksel tözcü yaklaşım durumları "hata" olarak adlandırır ve aralarında birleştirerek etkilerini ortalama düzeye çekmeye çalışırken, işlemsel yaklaşım, aktörün "ortaya çıkarıcı durumlar" ile olan bağlarının kalıbını analizinin temel yapı taşı olarak almaktadır. "Bu durum, bir kişinin sürece uyum sağlarken belirli durumlarda *ne yaptığına* odaklanmaktansa, o kişinin *sahip olduğu* kişisel özelliklerin çeşitliliği hakkındaki çıkarımlarda bulunmaktan dikkatleri uzaklaştırmaktadır" (Mischel, 1990: 116). "Davranışsal işaretler" gibi müstakil araştırmalar arasında zengin içeriği ile öne çıkan bir çalışma da Walter Mischel ve yardımcılarının bir yaz kampındaki çocuklar üzerinde yaptıkları çalışma dizisidir. Çocukların davranışlarının gözlemlenmesi ve bilgisayar analizleri ile (kamp rehberleri kadar bağımsız değerlendiriciler tarafından da yapılmıştır), araştırmacılar "(çocukların) farklı psikolojik durumlar ve bu örüntüler ile ilintili olarak kişilik tutarlılığını yansıtan bir çeşit davranışsal iz ortaya çıkaran bireyler arası karakteristikler olduğunu" (Mischel ve Shoda, 1995: 251) bulmuşlardır. Mischel ve yardımcıları bu davranışsal örüntüleri sosyometrik olarak haritalandırmamışlardır, fakat elde ettikleri bulgular onlara kesinlikle bu yönü göstermiştir (bkz. White, 1994).

## Tereddütler, Zorluklar, Tartışmalar

Şu ana kadar, henüz tam anlamıyla kararlaştırılmamış konular hakkında görece çok az şey söyleyerek, işlemsel kuram ve araştırmanın dikkate değer vaatlerini tartıştık. Önemli katkılarına rağmen bu yaklaşım, hala bir miktar cevaplanmamış soruyla karşı karşıyadır. Takip eden bölüm, bu sorunların en önemlilerini, sınırlar ve varlıklar, ağ dinamikleri, nedensellik ve normatif içerimler gibi konular üzerinden ele alacağım.

İşlem akışlarından açıkça belirlenmiş araştırma birimlerine, devamlılıktan devamsızlığa olan hareketlerden müteşekkil *sınır belirleme* sorunu, belki de ilişkisel analizin zorlukları arasında en sık karşılaşılandır. Sosyal ağ araştırmacıları, örneğin, sürekli olarak, açık ve doğal sınırlara sahip olan ilişkisel ağlar arasındaki çizgilerin nereye çizileceği sorununu tartışmaktadır. Benzer sorular kültürel ve sosyal psikolojik matrislerde de artmaktadır. Bu gibi zorluklar için nihai bir çözüm bulunamamıştır.[38] Bir kısım ağ araştırmacılarına gore, ayrımcı sınırlar konusunda iki temel strateji mevcuttur: "gerçekçi" ve

[38] Sınır çekme üzerine çalışmalar için bkz. Silverstein (1979), Zerubavel (1991) ve Lamont ve Fournier (1992). Ronald Breiger'in aktardığına göre (kişisel yazışma, 11 Temmuz 1996) "bir yaklaşım... bu sorunu ilişkisel bir analiz çerçevesinde içselleştirmek veya yerelleştirmek, veya 'düşünümselleştirmektir.' (Tözcü) sınırlar o zaman ilişkiler tarafından tanımlanmış sınırlarla çatıştırılır." İyi bir örnek için bkz. Breiger (1981).

"nominalist". Birincisi bir ağı "araştırmacıların analitik olarak çizdiği sınırlar ve bu sınırlar hakkında katılımcıların farkındalığının bir varsayımdan ziyade, empirik bir sorun olması ile aralarındaki uygunluğa bakan aktörlerinki gibi mantıklı tanımlanmış bir sosyal gerçeklik" olarak kabul eden aktörlerin bakış açısına sahiptir" (Laumann, Marsden ve Prensky, 1983: 20-21).[39] Bu nedenle Bourdieu'nün "pratikler alanı" kavramı bu ayrımın "nominalist" tarafı içinde gözlemlenmektedir: sınırları gözlemcinin (katılımcıların değil) bakış açısına göre çizilmiştir. Öte yandan sınır sorunun genel dikbaşlılığı, Bourdieu'nün bu konu ile ilgili kendi "çözümünün" belirgin daireselliği ile etkili bir biçimde doğrulanmıştır: "Bir alanı içinde bir alan etkisi tatbik edilen bir uzay olarak düşünebiliriz. ... Alanın sınırları, alanın etkilerinin bittiği yerde konumlanır" (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 100). Özlerden ziyade dallanmış ilişki ağları ile başlandığında, çizilen empirik sınırları savunmak açıkça zorlaşmaktadır.

Sınırları çizmekteki analitik ve metodolojik sınırlılıkların ardında temel bazı ontolojik sorular da yer almaktadır. Bir işlem matrisi etrafında sınırlar tanımlandığında, bu sınırlar *içinde* ne ortaya çıktığını nasıl tasvir ederiz? Bir ilişki kümesi esasen ne zaman "şey", bir töz veya varlık olarak sayılır? *Kimlik ve Kontrol* adlı eserinde Harrison White (1992) (hepsi olmasa da) bazı olay veya işlem yığınlarının "varlıklar" olarak sayılabileceğini söylemiştir. Ona göre, bir varlık veya "kimlik", "biyo-fizik düzenler ile açıklanamayan ve gözlemcilerin anlam bağlayabileceği herhangi bir hareket kaynağıdır... yığınlar, eğer tekrar tekrar veya çeşitli biçimde diğer bağlamlarda ortaya çıkar ise, kimlikler olarak algılanabilir ve davranabilirler" (White, 1992: 6-7). Andrew Abott (1996) da bir sosyal süreç veya sosyal uzaydaki tüm "farklılık bölgelerinin" varlık haline dönüşmeyeceğini açıkça ortaya koymuştur; tekrarlayan bir fenomenin "varlıksallığı" (Campbell 1958) kendisini iki anahtar özellikte göstermektedir: "tutarlılık", fenomene içsel ve onun yinelenmesine, "aynı şekilde meydana gelmesine" izin veren bir nedenler yapısı; ve "nedensel otorite", "bir nedensellik mekanı, sonuçları olan bir şey olarak bağımsız duruş... sosyal sürecin geri kalanı üzerinde, basitçe neden olan varlık üzerinden iletilen türden etkilerin ötesine geçen bir etki yaratma kabiliyeti" (Abbott, 1996: 873). Tabii ki burada esas zorluk, Abbott'ın tanımında görülen hiç bir unsurun süreçsel ontolojide görülememesidir; her ikisi de

[39] Laumann vd. (1983) daha ileri giderek, aktörlerin bir sınıra dahil edilip edilmeyeceklerini belirlemek için kullanılan, az önce andığım iki stratejiyi kesen (her biri kendi ilgili yöntemlerine sahip) üç yaklaşım tespit edebileceğimizi ekler: belirlenmiş bir özelliğe sahip olmak; belirlenmiş bir ilişki türünün içinde olmak; verili bir olaya veya faaliyete katılmak.

açıklanmalıdır. Kimlikler ve varlıklar işlemsel yaklaşımlarda, analizin tözcü modlarında asla olamayacak bir şekilde problematiktir.[40]

Sınır ve kimlik gibi eziyetli konulara oldukça yakın olan bir diğer husus da *ağ dinamikleri*dir. Paradoksal olarak (süreçselliğe kararlılıkla konusuna odaklanmış bir çalışma kipi için) ilişkisel sosyoloji durağan ağların, ki bunlar kültürel, sosyal yapısal veya sosyal psikolojik olabilirler, yapısal özelliklerini değil, daha ziyade o işlem matrislerini bir biçimde *dönüştüren* dinamik süreçleri çözümlemekte en büyük zorlukla karşılaşır. Başka bir deyişle, "ilişki-içi-süreçler" çalışmaları bile, genelde mekansallığı (veya topolojik konumlanmayı) zamansallık ve hikâyesel açıklamalar karşısında ayrıcalıklı kılmaktadır.[41] (Bu durumun izi, belki de, tözcülüğün öz-eylemsel ve etkileşimsel yaklaşımları bu kadar baskın kılan hegemonyasına kadar sürülebilir.) Yine, bu sorundan en gelecek vaad eden "çıkış yolları" sosyal yapıların ilişkisel analizlerinden çıkmıştır. Örneğin, "yapısal delikler" adlı araştırmasında Ronald Burt (1992) "yapısal özerkliği" azamileştiren koşulları, herhangi bir bilgiden girişimci bir şekilde faydalanma kapasitesini ve bir ağın sağlayabileceği kontrol faydalarını incelemiştir.[42] Burt'ün gördüğü, eylemi en iyi açıklayan şeyin sosyal aktörlerin özellikleri değil, tepki verdikleri ilişkilerin (özellikle de yokluk ilişkileri, veya "delikler") karmaşık figürasyonları olduğuydu. (İlke olarak kültürel ve sosyal psikolojik biçimlere bağlı kalıp benzer argümanlar geliştirilebilir). Büyük bir ağ çalışmasında, John Padgett ve Christopher Ansell (1993), bu yapısal özerklik kavramını "sağlam eylem" vurgusuyla, bazı aktörlerin derin yapısal deliklerle işaretlenmiş sosyal ağlarda içindeki "yapısal olarak kuraldışı" konumun mümkün kıldığı "esnek fırsatçılık" vurgusuyla birleştirdiler. Yine de diğer analistler (örn. Gould ve

---

40 Burada, diğer bir ifadeyle, özcü görüşten ilişkisel bakış açısına geçildiğinde "sorunların" kaçınılmaz bir değiş tokuşu söz konusudur: "Sabitimizi değiştirerek aynı zamanda da açıkladığımız şeyleri de takas etmekteyiz. Gelişim ve değişimden ziyade; yeniden üretim, sabitlik ve varlıksallığı açıklamak gerekli hale gelmektedir." Konu ile ilgili olarak Abbott şöyle devam etmektedir: "Bu değişimin yapılmasının merkezi nedeni basittir. Yeniden üretimi bazen sürekli hareketsizlik tarafından oluşturulan bir fenomen olarak açıklamak mümkündür" (Abbott, 1997: 98). Tözcü olana karşı işlemsel perspektifin göreli avantajlarının bundan daha berrak ve ikna edici bir ifadesini hayal etmek zor.

41 Konu ile ilgili klasik bir örnek için, blok modelleme hakkındaki ün kazanmış White, Boorman ve Breiger (1976) makalesine bakın, burada sosyal yapının durağan temsiller (veya "anlık fotoğraflar") serisinden öteye gitmeyen bir analizi sunulur. (Eleştirel bir analiz için bkz. Emirbayer ve Goodwin [1994]). Konu ile ilgili daha yeni yaklaşımlar (örneğin *Journal of Mathematical Sociology* [1996] tarafından yayınlanmış ağ dinamikleri özel sayısı gibi) heyecan verici teknik yenilikler getirmekte, fakat kültürel alanda sorunu başarılı bir biçimde çözümleyememektedir. Benzer şeyler, hayli açık biçimde yapı ve zaman arasında kavramsal bir ikilikleştirmeye dayalı Claude Lévi-Strauss (1963) yapısalcılığı için de söylenebilir.

42 Onun tanımına göre, "ilişkileri kendi taraflarında yapısal deliklerden azade ve diğer tarafta yapısal delikler bakımından zengin olan oyuncular, yapısal olarak özerktir" (Burt, 1992: 45).

Fernandez 1989) "simsarların" [*brokers*] dinamik ilişki-içi-süreçlerde oynadıkları asıl rolleri incelemiştir. Bu araştırmacıların hepsi, ağ dinamiklerinin diyalektik olarak ağ yapıları ile bağlantılı oldukları fikrinde birleşmişlerdir, bu "anların" her biri kısmen de olsa birbirlerini koşullandırmaktadır.

Dinamik sürece ilişkin bir diğer çalışma, şu sıralar, analitik ilgi odağını sosyal ağlardan "ağ-bölgeler" [*network-domains*] veya "netdom" olarak isimlendirdiği (White sosyal psikolojik oluşumlardan görece daha az bahsetmektedir)[43] sosyo-kültürel birimlere kaydıran katkısı ile meşhur Harrison White tarafından yapılmaktadır. Aktörler, günlük yaşamlarını etkileyen sosyal etkileşimler arasında bazen zorlukla algılanabilen ustaca değişimlerini geçirirken sürekli olarak netdomlar arasında "geçiş" yapmaktadırlar. Basit bir örneği "kahve molası" olan "kamular", bu gibi işlemleri kolaylaştırmaktadır; kamularda, belirli netdomlara ait olan sosyal zaman ve anlamlar ertelenmiştir ve ağ-bölgeleri de "devam eden şimdiki zamanın" bir tür "zamansal köpüğü" olarak birbirlerinden "koparılmışlardır".[44] Değişimler ayrıca netdomlar arasında da, birlikte her bir ağ-bölgesi tarafından taşınan ve onları oluşturmak üzere çalışan çeşitli sosyal gerçeklik "hikâyeleri" ve hesaplamalarından oluşur. "Sıradan, gündelik sosyal ilişkilerde", der White, "benim yer değiştirmeler olarak adlandırdığım dönemeçlerdeki geçici çözümlere gelene kadar çoklu alternatif aktarımlar vuku bulur. Bir yer değiştirmede, bir öyküler kümesinin içinde süregiden git-geller, orada ve o zaman tutarlılaşan ilişkilerin arasında, bir sonraki gerçeklik inşası safhasının içinden çıktığı aktarımda çözümlenir" (White, 1996: 1049). Burada White, ağ değişimleri içinde ortaya çıkan ve çözümlenen belirsizlik veya şüpheyi göstermek için -"burada neler oluyor" - istatistik bilimindeki "Bayesci çatallar" fikrini hatırlatmaktadır. Bu gibi kategoriler vasıtası ile White bizim ağ süreçlerini yürüten mekanizmalar konusundaki anlayışımızı geliştirmemize yardım eder. Öte yandan, onun argümanlarında eksik kalan şey (tıpkı yukarıda da belirtildiği gibi diğer ağ dinamiği yaklaşımlarında da görüldüğü üzere) Dewey'in insan ilişkilerinin istekli rehberlik ve yönlendirilmesinde "zekâ" olarak tanımladığı herhangi bir sistematik, normatif bir rol düşünülmemiş olmasıdır. Sosyal aktörlerin günlük yaşamlarında karşılaştıkları sorunlar ile olan dönüşlü sorumlulukları ağ süreçleri hakkında son zamanlarda

---

[43] Ağlar, özellikle etkileşimin içindeki kesitsel bağıntı ve yansıma örüntülerini yakalar. Bölgeler, özellikle konuşma gibi sürecin fenomenolojisi olan anlamları ve yorumlamaları yakalar. Bu ikisi, ağlar ve bölgeler, bir bağ türü oluşturmak için ve ... sosyal anlamların ve zamanların inşası için bir araya gelir" (White, 1996: 1038).

[44] Kamular değişimleri kolaylaştırmaktadır zira "n tane farklı ağ-bölgesinden sadece 2n tane ortak kamu haline giriş ve çıkış geliştirmek, bu ağ-bölgelerinin birinden diğerine doğru daha çok sayıda yol (*n* çarpı *n* - 1) geliştirmekten daha kolaydır" (White, 1996: 1056).

yapılan çalışmalarda kuramlaştırılmamış olarak önemli bir eksiklik olarak kalmıştır (Bu konuda daha fazlası aşağıda görülebilir).

İlişkisel yaklaşımın karşılaştığı bir üçüncü zorluk da *nedensellik* konusundadır. Ağ dinamikleri nasıl açıklanacaktır? İşlemsel akışların içerik ve yönlerindeki değişiklikler nasıl izah edilecektir? Israrcı bir diğer sorun da düşüncenin tözcü yollarla büyümesi, birçok ilişkisel düşünürün bile nedenleri gayri-maddî fenomenler olarak betimleme eğilimidir. "Güçler", "faktörler" ve "yapılar" gibi varlıkların, kişiler ve gruplardan oluşan sosyal tözleri nedensel patikadan aşağı doğru "ittirdikleri" söylenmektedir. Figürasyonlar veya ilişki örüntüleri bile (yapısal delikler dâhil) bir şekilde eylemi "hareketlendirdiği" farz edilen tözler haline gelmektedir. Nedensellik daha tatmin edici bir şekilde kavramsallaştırılabilir mi? Bir yazar bu konuya sosyal bilimlerde yeni bir "eylem dili" ortaya çıkarmak gerektiği şeklinde yaklaşmıştır. Bir psikanaliz kuramcısı olan Roy Schafer (1976), bizim "her psikolojik (ve daha genişletmek gerekirse, sosyal) sürece, olaya, deneyime veya davranışa bir çeşit eylem gibi baktığımızı ve... uygun olduğu zaman her bir eylemi, kendisinin durumunu belirtmek için, onun doğasını ifade eden bir fiil ve bir zarf (ya da zarfsal tabir) ile tanımladığımızı öne sürmektedir. Bu kuralın uygulanması, makul biçimde yapılması mümkün olduğu sürece, (işlemsel) süreçlere, olaylara vb. atıfta bulunmak için isim veya sıfat kullanmamamıza yol açmaktadır" (Schafer, 1976: 9). "Onların dezavantajlı pozisyonları rekabetçiliğin artmasına yol açtı" gibi bir cümle bu nedenle "dezavantajlı durumlarına cevap olarak daha rekabetçi davrandılar" şeklinde tercüme edilmelidir. Sosyal aktörlerin kendileri de, değişken bağlamlardaki oyunsal işlemlerde, tüm eylemlerini, kendini yönlendirmedeki tözcü bakış açısındaki gibi onların içinde olan veya olmayan hayali varlıklarda değil, sosyal yaşamda gerçekleştirirler.

Elbette bu gibi metodolojik formüller, sadece sosyal aktörlerin hepsinin sadece bireyler olmadığı hatırlandığı zaman yararlı kalmaktadır: belirli bazı bağlamlarda, örgütler veya diğer kimlikler de ayrıca işlemsel analizin amaçları için fail olarak addedilebilirler. Daha da önemlisi, sosyal aktörler her zaman uzay ve zaman içinde yer alırlar; tekbenci bir yaklaşımdaki hareketleri takip etmekten ziyade belirli *durumlara* yanıt verirler (fırsatlara olduğu kadar baskılara da). Onların tepkilerinin öyküleri (bunların içinde oluştuğu durumlar ile beraber) nedenlerin tarihte gerçekte nasıl etki yarattığını izah etmeye yardımcı olmaktadır. Diğer bir anlatımla, eylem dili, "nedensel faktörler" gibi taşlaşmış yapıları ortadan kaldırdığında nedensel analizin önünü açmış olur, yine de bu

dilin aktüel olarak olay akışlarını kanalize eden "durumsal mekanizmalara" (Stinchcombe, 1991) açık bir ilgi ile desteklenmesi gerekir. Bu gibi mekanizmalar (değişken merkezli analistlerin sıklıkla yaptığı gibi), eylem dilinin sosyal yaşamdaki nedensel genelliklerin araştırılmasını bıraktığını iddia edenler için bir cevap sağlamaktadır. Tilly bugün aradığımız bu tür mekanizmalara bir örnek sunmaktadır: "Bir eylemdeki ilişki, eylemi mümkün kılabilecek anlamları kontrol eden etmenler kümesi ve eylemin etmenleri ile kaynakları elinde tutan, kendileri eylemin bir sonraki aşamasını engelleyen beklenmedik yapı kümelerini üretenler ile eylem etmenleri arasında devam eden pazarlıktadır... Nedensel mekanizma başka amaçlara bağlanmış kaynakların serbest bırakılmasına yönelik direniş ile ortaya çıkan pazarlıkta yatar... Genel neden ise, istenilen kaynaklar üzerinde kontrol kurmak için verilen mücadelenin içinde yatmaktadır" (Tilly, 1993: 6). Nedenselliğe bu yaklaşım Schaafer'in savunduğu eylem eğilimini unutmamakta, ikincinin sosyal durumlardaki çokluluğu içinde işleyen güçlü açıklayıcı süreçlerin araştırılmasındaki salt gönüllülüğe olan eğilimini görmezden gelmektedir.

Son olarak sosyal gerçeklik çerçevesinde bu gibi bir çalışmanın ne tarz ahlaki ve pratik güçleri sağlayabileceği düşünüldüğünde, ilişkisel çalışmaların *normatif çıkarımları* sorun haline gelmektedir. Burada "eleştirel" ve "tamir edici" içerimler arasında ayrım yapabiliriz. İlki içerisinde üstün olan şey, işlemsel düşüncenin figürasyonel örüntüleşmelerin akışkanlığını, böylece, kararsızlığını inkâr eden durağan, tözcü kategorileri "çözme" kapasitesidir. Günümüzde kültürel çalışmalar örneğin düşüncenin "özcü" durumlarını genelde bireyler ve bütünlerin ırk, sınıf, cinsiyet veya seksualite temelinde yer etmiş tekil, birimsel "kimlikler" olarak görmektedir; bu gibi sabitlenmiş niteliksel özellikleri hem "ilgileri" hem de eylemi problematik olmayan biçimde açıklamaktadır.[45] Bu özcülük sadece kültürel analiz ile sınırlandırılmamıştır; modern "kimlik siyaseti", ortak kültürde değerini uzun süredir kaybetmiş belirli bazı kollektif kimlikleri (örn. "Afro-Amerikan", "Latin kadını" ) tematize etmeye benzer girişimler etrafında dönmektedir. Daha bariz zararlı özcülükler (örn. ırkçılık, hetero-seksizm, yabancı düşmanlığı, milliyetçilik) gelişen fikirsel gündemlerinde yoksa, bu gibi bir mantığı paylaşmaktadır. Artık kategoriler hakikaten sosyal yaşamda önemli bir rol oynamaktadır; W.I. Thomas'ın da meşhur biçimde belirttiği gibi, "insanlar durumları gerçek olarak tanımlarlarsa, onlar da neticede

[45] *Çoğul* kimliklerin kesişimleri hakkında daha farklı bir dil tutturan, "siyah lezbiyenler" kategorisinde olduğu gibi, kültürel çalışmalar versiyonları, manzaraya önemli ölçüde karmaşıklık eklerler, yine de kategorik, tözcü düşünüşe ait zorluklardan kaçamazlar.

gerçektirler" (Thomas ve Thomas, 1928: 572). Dahası, kategorik düşüncenin, daha önceden değersizleştirilmiş kategorileri kurallaştırmak veya kaynakları sosyal politika aracılığı ile dağıtmak gibi, kritik çok önemli uygulamaları olabilir. Yine de işlemsel düşünce gerçekte somutlaştırılmış *tüm* kategorilerin doğasına itiraz etmektedir; esasen genelde çokboyutlu ve tutarsız olan kimlikleri nasıl "bütünleştirdiklerini; sadece 'sapma' olarak etiketlendirilebilecek alternatifler karşısında düşünce ve eylem durumlarını ortaya koyduklarını; yaratıcı dönüşümlere yönelik olasılıkları önleyen katı ayrımları doğallaştırdıklarını ve genellikle gücendirici ayrımlar ve kategorileşmeyi ilk etapta hayata geçirmek üzere hizmet eden tarihsel değişken ilişkisel matrislere itiraz etmektense kabul ettiklerini" gösterir. (Somers ve Gibson, 1994: 55-57).[46] İşlemsel düşünce, kısacası, verili alınan bir ahlakî evrenin yapısını söker; bunu yaparken, ahlakî ve pratik yaşamda, Elias'ın bilişsel düzeyde çok güçlü biçimde altını çizdiği "süreç-indirgemeciliğine" doğru olan eğilimlere saldırır.[47]

Daha yapıcı bir biçimde, ilişkisel mantık aynı zamanda neyin davranış dizesinde (veya eylemin bitiş noktasında) "daha iyi" veya "daha kötü" olarak sayılabileceği sorunundan, etik ve politik bir bakış açısı ile doğrudan bahsetmektedir. Eğer değerler daha önceden oluşturulmuş özler değilse, o halde ne zaman ortaya çıkmışlardır ve nasıl değerlendirilmelidirler? Süreçsel, ilişkisel bir bakış açısında en fazla hangi işlem biçimine önem verilmelidir? Uzun süredir işlemsel kuramcıları uğraştıran bu gibi konular belki de en kışkırtıcı olarak, John Dewey - yazıya onunla başlamıştık - ve George Herbert Mead (Bakthin [1993] ve sonra Jürgen Habermas [1984-87] da onlarla benzer biçimlerde ilgilenmişlerdi) gibi Amerikalı klasik faydacılar tarafından işlenmiştir. Faydacılara göre, kuralcı çıkarımlar işlemin merkezi anlayışından doğal olarak dışarı akmaktadır: "Değerler insan varoluşundan bağımsız, basitçe nesnel, verili şeyler değildir. Ama aynı zamanda, bu değerlendirme kapsamında zaruri olan nesnelerin öznel değerlendirmesinin ürünü de değillerdir. Daha ziyade... değerler özne ve nesnenin 'etkileşiminin' (veya işleminin) sonucudur" (Joas, 1985: 131). Bundan dolayı değerler, bireylerin bir çok kuralcı sorumluluklarındaki iddialar arasında

[46] Bkz. yukarıda dipnot 38. Pratik siyasette ve kültürel mücadelede sosyal aktörler, kategorik düşünceyi kuramsal olarak sorgulasalar bile, genellikle kolektifkimlikleri stratejik olarak öne sürerler. "Buradaki husus... kimlik oluşumunu çalışmayı durdurmak, veya tüm kimlik siyasetlerini terk etmek değil, daha ziyade ... şeyleştirmeye karşı tavizsiz dururken kimlik ve kimlik siyaseti nosyonlarının stratejik faydalarına itimat etmektir"(Epstein, 1994: 197).

[47] Kimlik konusundaki sorular hakkında yapısökümcü, "postyapısalcı" düşünce örnekleri için bkz. Scott (1988) ve Sedgwick (1990). Bir tarafta yapısökümcülük (Derrida, 1974) ve diğer tarafta - neo-faydacılıktan (özellikle Rorty, 1982) sosyal ağ kuramına (özellikle White, 1992) uzanan - çağdaş ilişkisel perspektifler arasındaki devamlılıklardan (ve devamsızlıklardan) değerli bir ilişkisel çalışma çıkardı.

bir ahenksizlik olduğu zaman ortaya çıkan, aktörlerin muğlak ve zorlu şartlarda birbirleri ile olan bağlarının yan ürünleridir. Bu tür sorunlu durumlar sadece aktörler içine gömüldükleri ilişkisel bağlamları yeniden inşa ettiklerinde ve süreç içinde kendi değerlerini ve kendilerini dönüştürdüklerinde çözüme kavuşur: "Düşünce sahasında farklı çıkarların ortaya çıkması sosyal dünyanın tekrar yapılandırılmasına ortaya sonuç olarak çıkan ve yeni nesneye karşılık gelmekte olan bu yeni kendiliğe giden (yolu açar)" (Mead, 1964: 149).

Eylem ve düzen görüşlerinin her ikisine de yapılan itirazlar, doğrudan bu mantık dizisini izlemektedir. Sorunlu durumların akılcı çözümü - bir eylem meselesidir - (Dewey'le başlayarak) faydacıların "zeka" dedikleri, ihtiyatlı akıl yürütme ve pratik yargı kapasitelerine ihtiyaç duyar. Bu eylem biçiminde, "birey... tüm bu (herhangi bir durumda ima edilen) çıkarları hesaba katmalı ve bu çıkarlarla mantıksal olarak başa çıkabilecek bir eylem planı hazırlamalıdır" (Mead, 1934: 388; bkz. Emirbayer ve Mische). Aktör kendisini diğerinin yerine koyar, görüş açısını bu ikinci ile tartışmacı bağlar kurarak genişletir ve böylece çok daha kapsamlı, kozmopolit, evrensel bakış açılarına ulaşır. Benzer biçimde, karşılıklı angajmanın veya işlemin - bir düzen meselesidir - ideal biçimi aktörlerin evrensel bir topluluk içinde özgür ve açık iletişimini, içinde işbirliğinin ve çatışmanın akılcı olarak düzenlendiği bir ilişkisel matrisi içerir. Bu "bağlılıklı yaşam biçimi" - tek kelime ile ifade etmek gerekirse, demokrasi - kişi-ötesi ölçekte ahlaki aklı da ihtiva eder; pratik düşüncenin genel olarak, bir deneysel bilim modelindeki ahlaki ve politik sorunlara yönelik çalışmalar ile hâkim olduğu "birlikte iletilmiş tecrübeyi" de içerir (Dewey, 1980: 93). Bu tür bir bakış açısı, hem eylem hem de düzene uygun olması sebebi ile ilişkisel düşüncenin kuralcı çıkarımları düşünüldüğünde, fakat aynı zamanda işlemsel çerçeve dâhilinde kalındığında, ilişkisel akıl yürütmenin normatif içerimleriyle ilgili çoğu sorunu çözebilmektedir. Öte yandan yeterli olarak ilgilenmediği konu ise kural yargıların göreli standartlarının özsel mi yoksa sadece süreçsel mi olduğu sorunsalıdır: işlemsel süreçlerde serbest ve açık iletişim fikri akılcı düşüncenin formel bir metodundan başka bir anlama gelmemekte midir yoksa daha tatminkar bir ahlaki karakter ve kollektif sosyal anlaşmalar anlayışına mı yol açmaktadır? İşte bu, ilişkisel düşünürlerin devamlı zorlandıkları (her halükarda göstedikleri sınırlar dâhilinde kalmak şartıyla) ve yine de hala başarılı bir şekilde çözemedikleri - ve belki de hiç bir zaman - çözemeyebilecekleri bir sorundur.[48]

---

[48] İlişkisel sosyolojinin günümüzdeki en önemli zaaflarından biri, sosyal-bilimsel analizde "olan" ve "olması gereken" ile ilgili (gerçekten işlemsel tarzda) temel iç içe geçmişliklere rağmen, normatif meseleleri nispeten ihmal etmesidir.

## Sonuç

Bu gibi çözümlenmemiş sorunlar dururken, elbette sosyolojik çalışmalarda ilişkisel ekolün vaatleri dikkate değer kalacaktır. Felsefi, kuramsal ve deneysel olarak, bu yaklaşım, hâlihazırda egemen olan öz-eylemsel ve etkileşimsel perspektifler ile günümüz şampiyonları olan rasyonel-seçim, neo-kantçı, yapılsacı ve değişken temelli sosyolojilere karşı ilgi uyandıran bir alternatif sunmaktadır. Kültürel, sosyal-yapısal ve sosyal psikolojik analizlere yeni ve heyecan verici yaklaşımlar bu büyük potansiyelin varlığını zaten örneklemekte; belli başlı kuramsal kavramların yeniden yapılandırılmasına yönelik devam eden çalışmalar da bunu kanıtlamaktadır. Dahası, çeşitli disiplinler, ulusal gelenekler ve analitik ve deneysel görüş açılarından gelen sosyal düşünürler bu yeni bakış açısına, genellikle önemini tamamen idrak edemeden de olsa hızla yaklaşmaktadır. Sosyolojik kuramda olduğu kadar yüzyılın değişmesine yakın zamandaki fizik gibi (ki bunun öncülleri elbette zamanda çok daha geriye gitmektedir) diğer alanlarda da sistematik açıklamaya ilk olarak erişmiş bir varsayımlar kümesi - kimileri buna bir paradigma da diyebilir - nihayet yüzyıl sonunda zaten haketmiş olduğu geniş ilgiyi toplamaktadır. Sosyolojide diğer birçok tartışmaya, ikiliğe ve karşıtlığa keskin bir ilgi gösterilmiş olmasına rağmen, tözcü ve ilişkisel soruşturma biçimleri arasındaki tercih, sosyal gerçekliğin doğasına ilişkin en temel varsayımlarla ilgili tercih, hızla sosyolojik soruşturmada en önemli ve bağlayıcı sınır çizgisi olmaktadır.

Bu hususta önümüzde birçok zorluk var; önceki bölüm sadece en önemli görülenlerden bazılarını tartıştı. İlişkisel kuramcılar ve araştırmacılar, şimdi çeşitli görevlere yoğunlaşmalıdır. Bunlardan birisi, kültürün ve kolektif duyguların analitik düzeylerini, bu sorun alanlarına, ağ analistlerince halihazırda geliştirilmiş aynı içgörülerin ve araştırma tekniklerinin çoğunu taşıyarak, ama aynı zamanda, örneğin sosyolinguistlerin ve sosyal-psikoloji araştırmacılarının geliştirdiği heyecan verici yeni yaklaşımlardan da yararlanarak, daha agresif biçimde araştırmaktır. (Analistler kültür alanına giderek artan bir şekilde yönelmektedir, fakat kişi-ötesi duygusal akış çalışmaları - sosyal psikolojik boyut - hala ciddi biçimde gelişmemiştir.) İkinci ve ilişkili olarak, işlemsel araştırmacılar analiz seviyeleri *arasında* tutarlılığı sağlamak için, sadece olay-merkezci açıklamaları ile değil aynı zamanda kuram geliştirmeye yönelik genel gayretleri ile birlikte, azimle çabalamalıdır. Günümüzde sosyal düşünürlerin kapsamlı kuramlaştırma (Parsonsçu mirasa karşı erken dönemde verilen savaşların tarihi geçmiş bir kalıntısı?) hakkındaki ihtiyatlılıkları melez model-

lerin (örn. akılcı aktörün ağ-analitik yaklaşımlarla karşılaştırılması) çok daha kolay kabul edilmesine giden yolu açmaktadır. İlişkisel düşünme yollarının zenginliği ve genişliği kişinin, bu tür [melez] ihtiyaca göre akıl yürütmeden sakınmasına ve nedensel açıklamaları daha özbilinçli olarak, birlik halinde bir referans çerçevesi içinde geliştirmesine izin verir. Ve son olarak, işlemsel düşünürler merkezi konular ve sorunların kendi geleneklerine göre konulaştırıldığı bazı alternatif yöntemleri sistematik hale getirmeye başlamak zorundadır. Analistler, sözgelimi Bourdieu ve Foucault arasında "güç" hakkında, Tilly ve Sommers arasında "kültür" hakkında veya Dewey ve White arasında "akıl" hakkında var olan farkları, ilişki-içi-süreçlere dair aynı felsefi öncüllerden hareket eden alternatif yollar olarak görmeye başladıklarında, iç tartışmalar daha yüksek bir düzeye taşınacak ve kuram-inşası kolaylaşacaktır. Ancak o zaman işlemsel sosyologlar, karşı karşıya oldukları olanakları ve tercihleri tam anlamıyla idrak edebilecekler; onlar (ve genel olarak da sosyoloji disiplini) ancak o zaman, zaten uzun zamandır erişmeye muktedir oldukları kuramsal açıklığa ve düşünümselliğe nihayet varabileceklerdir.[49]

[49] Bu "manifesto" bir de toplanma çağrısından eksik kalmasın diye bir tane önereceğim: *Dünya Varlıkları - İlişkilenin*! Hem betimleyici ve hem de kural koyucu olan, nedensel ve normatif içerimli bu ifade (küçük etkileşimsel imalarına rağmen) sosyal gerçekliğin ilişkisel ve işlemsel görüşteki zengin olanaklarını güzelce kucaklıyor.

## Kaynaklar

Abbott, Andrew. 1988. "Transcending General Linear Reality." *Sociological Theory* 6:169-86.

———. 1992*a*. "What Do Cases Do? Some Notes on Activity in Sociological Analysis." Sayfalar 53-82 in *What Is a Case? Exploring the Foundations of Social Inquiry,* (haz.) Charles C. Ragin and Howard S. Becker. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1992*b*. "Of Time and Space: The Contemporary Relevance of the Chicago School." Sorokin Lecture, delivered at the meeting of the Southern Sociological Society.

———. 1996. "Things of Boundaries." *Social Research* 62:857-82.

———. 1997. "On the Concept of Turning Point." *Comparative Social Research* 16: 85-105.

Alexander, Jeffrey C. 1983. *Theoretical Logic in Sociology.* Vol. 4, *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

———. 1988. *Action and Its Environments: Toward a New Synthesis.* New York: Columbia University Press.

Alexander, Jeffrey C., and Philip Smith. 1993. "The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies." *Theory and Society* 22:151-207.

Bakhtin, Mikhail M. 1986. "The Problem of Speech Genres." Sayfalar 60-102 in *Speech Genres and Other Late Essays,* (haz.) Caryl Emerson and Michael Holquist. Translated by Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press.

———. 1993. *Toward a Philosophy of the Act,* (haz.) Vadim Liapunov and Michael Holquist. Translated by Vadim Liapunov. Austin: University of Texas Press.

Bates, Frederick L., and Walter Gillis Peacock. 1989. "Conceptualizing Social Structure: The Misuse of Classification in Structural Modeling." *American Sociological Review* 54:565-77.

Bauman, Zygmunt. 1989. "Hermeneutics and Modern Social Theory." s.34-55 in *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics,* edited by David Held and John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.

Bearman, Peter S. 1993. *Relations into Rhetorics: Local Elite Social Structure in Norfolk, England, 1540-1640.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Benhabib, Seyla. 1992. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics.* New York: Routledge.

Benjamin, Jessica. 1988. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination.* New York: Pantheon.

Bernstein, Richard J. 1966. *John Dewey.* Atascadero, Calif.: Ridgeview.

Bourdieu, Pierre, and Loı¨c J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology.* Chicago: University of Chicago Press.

Breiger, Ronald L. 1974. "The Duality of Persons and Groups." *Social Forces* 53:181-90.

———. 1981. "The Social Class Structure of Occupational Mobility." *American Journal of Sociology* 87:578-611.

———. 1990. "Social Control and Social Networks: A Model from Georg Simmel." s.453-76 in *Structures of Power and Constraint: Papers in Honor of Peter M. Blau,* (haz.) Craig Calhoun, Marshall W. Meyer, and W. Richard Scott Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1991. *Explorations in Structural Analysis: Dual and Multiple Networks of Social Interaction.* New York: Garland.

Burt, Ronald S. 1980. "Models of Network Structure." *Annual Review of Sociology* 6:79-141.

———. 1992. *Structural Holes: The Social Structure of Competition.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Campbell, D. T. 1958. "Common Fate, Similarity, and Other Indices of the Status of Aggregates of Persons as Social Aggregates." *Behavioral Science* 3:14-25.

Carley, Kathleen M. 1994. "Extracting Culture through Textual Analysis." *Poetics* 22:291-312.

Carley, Kathleen M., and David S. Kaufer. 1993. "Semantic Connectivity: An Approach for Analyzing Symbols in Semantic Networks." *Communication Theory* 3: 183-213.

Cassirer, Ernst. 1953. *Substance and Function,* translated by William Curtis Swabey and Marie Collins Swabey. New York: Dover.

Chodorow, Nancy J. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

———. 1989*a*. "Toward a Relational Individualism: The Mediation of Self through Psychoanalysis." Sayfalar 154-62 in *Feminism and Psychoanalytic Theory.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

———. 1989*b*. *Feminism and Psychoanalytic Theory.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Colapietro, Vincent M. 1990. "The Vanishing Subject of Contemporary Discourse: A Pragmatic Response." *Journal of Philosophy* 87:644-55.

Collins, Randall. 1981. "On the Microfoundations of Macrosociology." *American Journal of Sociology* 86:984-1014.

———. 1993. "Emotional Energy as the Common Denominator of Rational Action." *Rationality and Society* 5:203-30.

Commons, John R. 1924. *Legal Foundations of Capitalism.* New York: Macmillan.

Cooley, Charles Horton. 1962. *Social Organization: A Study of the Larger Mind.* New York: Charles Scribner's Sons.

Derrida, Jacques. 1974. *Of Grammatology,* translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Dewey, John. 1929. *Experience and Nature.* La Salle, Ill.: Open Court.

———. 1980. *Democracy and Education. The Middle Works of John Dewey, 1899-1924,* vol. 9. (haz.) Jo Ann Boydston. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press.

Dewey, John, and Arthur F. Bentley. 1949. *Knowing and the Known.* Boston: Beacon Press.

Durkheim,Emile. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life,* translated by Karen E. Fields. New York: Free Press.

Elias, Norbert. 1978. *What Is Sociology?* translated by Stephen Mennell and Grace Morrissey. New York: Columbia University Press.

Elster, Jon. 1989. *Nuts and Bolts for the Social Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press.

Emirbayer, Mustafa. 1996. "Useful Durkheim." *Sociological Theory* 14:109-30.

Emirbayer, Mustafa, and Jeff Goodwin. 1994. "Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency." *American Journal of Sociology* 99:1411-54.

———. 1996. "Symbols, Positions, Objects: Toward a New Theory of Revolutions and Collective Action." *History and Theory* 35:358-74.

———. 1997. "Positions, Symbols, Objects: A Relational Theory of Social Action and Historical Change." Manuscript. New School for Social Research, Department of Sociology.

Emirbayer, Mustafa, and Ann Mische. 1998. "What Is Agency?" *American Journal of Sociology,* in press.

Emirbayer, Mustafa, and Mimi Sheller. 1996. "Publics in History: A Programmatic Statement." Paper presented at the meeting of the Social Science History Association, New Orleans.

Epstein, Steven. 1994. "A Queer Encounter: Sociology and the Study of Sexuality." *Sociological Theory* 12:188-202.

Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books.

———. 1990. *The History of Sexuality.* Vol. 1, *An Introduction,* translated by Robert Hurley. New York: Vintage Books.

Gergen, Kenneth J. 1994. *Realities and Relationships: Soundings in Social Construction.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior.* New York: Pantheon.

Goodwin, Jeff. 1995. "A Case for Big Case Comparison." *Comparative Historical Sociology Newsletter* 8:1, 6.

Gould, Roger V., and Roberto M. Fernandez. 1989. "Structures of Mediation: A Formal Approach to Brokerage in Transaction Networks." *Sociological Methodology* 19:89-126.

Gumperz, John J. 1972. Introduction to *Directions in Sociolinguistics,* (haz.) John J. Gumperz and Dell Hymes. New York: Holt, Rinehart, & Winston.

Habermas, Jurgen. 1983. "Hannah Arendt: On the Concept of Power." Sayfalar 173-89 in *Philosophical-Political Profiles,* translated by Frederick G. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press.

———. 1984-87. *The Theory of Communicative Action,* 2 vols. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

Halliday, M. A. K. 1976. *System and Function in Language: Selected Papers,* edited by G. R. Kress. Londra: Oxford University Press.

———. 1978. *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning.* Londra: Edward Arnold.

Hanks, William F. 1990. *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya.* Chicago: University of Chicago Press.

Husserl, Edmund. 1960. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology,* translated by Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.

James, William. 1976. *Essays in Radical Empiricism.* Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Joas, Hans. 1985. *G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought,* translated by Raymond Meyer. Cambridge, Mass.: MIT Press.

———. 1993. *Pragmatism and Social Theory.* Chicago: University of Chicago Press.

———. 1996. *The Creativity of Action,* translated by Jeremy Gaines and Paul Keast. Chicago: University of Chicago Press.

Knoke, David. 1990. *Political Networks: The Structural Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kreps, David M. 1990. *Game Theory and Economic Modelling.* New York: Oxford University Press.

Lamont, Miche`le, and Marcel Fournier, eds. 1992. *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality.* Chicago: University of Chicago Press.

Latour, Bruno. 1987. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Laumann, Edward O., Peter V. Marsden, and David Prensky. 1983. "The Boundary Specification Problem in Network Analysis." Sayfalar 18-34 in *Applied Network Analysis: A Methodological Introduction,* (haz.) Ronald S. Burt and Michael J. Minor. Beverly Hills, Calif.: Sage.

Le´vi-Strauss, Claude. 1963. *Structural Anthropology,* translated by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books.

Luhmann, Niklas. 1995. *Social Systems,* translated by John Bednarz, Jr., with Dirk Baecker. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Macy, Michael W. 1991. "Chains of Cooperation: Threshold Effects in Collective Action." *American Sociological Review* 56:730-47.

Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power.* Vol. 1, *A History of Power from the Beginning to* a.d. *1760.* Cambridge: Cambridge University Press.

Marx, Karl. 1977. *Capital,* vol. 1. Translated by Ben Fowkes. New York: Vintage Books.

———. 1978. *The Marx-Engels Reader,* 2d ed. (haz.) Robert C. Tucker. New York: Norton.

Mead, George Herbert. 1934. "Fragments on Ethics." Sayfalar 379-89 in *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist,* (haz.) Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1964. "The Social Self." Sayfalar 142-49 in *George Herbert Mead: Selected Writings,* (haz.) Andrew J. Reck. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Melucci, Alberto. 1996. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mischel, Walter. 1990. "Personality Dispositions Revisited and Revised: A View after Three Decades." Sayfalar 111-34 in *Handbook of Personality: Theory and Research,* (haz.) L. A. Pervin. New York: Guilford Press.

Mischel, Walter, and Yuichi Shoda. 1995. "A Cognitive-Affective System Theory of Personality: Reconceptualizing Situations, Dispositions, Dynamics, and Invariance in Personality Structure." *Psychological Review* 102:246-68.

Mitchell, Stephen A. 1988. *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Mohr, John. 1994. "Soldiers, Mothers, Tramps, and Others: Discourse Roles in the 1907 New York City Charity Directory." *Poetics* 22:327-57.

Ollman, Bertell. 1971. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

Padgett, John F., and Christopher K. Ansell. 1993. "Robust Action and the Rise of the Medici, 1400-1434." *American Journal of Sociology* 98:1259-1319.

Parsons, Talcott. 1937. *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers.* New York: Free Press.

———. 1969. *Politics and Social Structure.* New York: Free Press.

Parsons, Talcott, with Robert F. Bales and Edward A. Shils. 1953. *Working Papers in the Theory of Action.* New York: Free Press.

Peirce, Charles Sanders. 1931-58. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* vol. 2. (haz.) C. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Pizzorno, Alessandro. 1991. "On the Individualistic Theory of Social Order." Sayfalar 209-31 in *Social Theory for a Changing Society,* (haz.) Pierre Bourdieu and James S. Coleman. Boulder, Colo.: Westview; New York: Russell Sage Foundation.

Ritzer, George, and Pamela Gindoff. 1992. "Methodological Relationism: Lessons for and from Social Psychology." *Social Psychology Quarterly* 55:128-40.

Rochberg-Halton, Eugene. 1986. *Meaning and Modernity: Social Theory in the Pragmatic Attitude.* Chicago: University of Chicago Press.

Rorty, Richard. 1982. *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Saussure, Ferdinand de. 1959. *Course in General Linguistics,* (haz.) Charles Bally and Albert Sechehaye, in collaboration with Albert Riedlinger. Translated by Wade Baskin. New York: McGraw-Hill.

Schafer, Roy. 1976. *A New Language for Psychoanalysis.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Scott, Joan Wallach. 1988. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.

Scott, John. 1991. *Social Network Analysis: A Handbook*. Londra: Sage.

Sedgwick, Eve Kosofsky. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Silverstein, Michael. 1979. "Language Structure and Linguistic Ideology." Sayfalar 193-247 in *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, (haz.) Paul R. Clyne, William F. Hanks, and Carol L. Hofbauer. Chicago: Chicago Linguistic Society.

Simmel, Georg. 1950. *The Sociology of Georg Simmel*, edited and translated by Kurt H. Wolff. New York: Free Press.

———. 1971. *On Individuality and Social Forms*, (haz.) Donald N. Levine. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1990. *The Philosophy of Money*, 2d ed. (haz.) David Frisby, translated by Tom Bottomore and David Frisby, from a first draft by Kaethe Mengelberg. Londra: Routledge.

Somers, Margaret R. 1993. "Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy." *American Sociological Review* 58:587-620.

———. 1994. "Rights, Relationality, and Membership: Rethinking the Making and Meaning of Citizenship." *Law and Social Inquiry* 19:63-112.

———. 1995. "What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation." *Sociological Theory* 13:113-44.

Somers, Margaret R., and Gloria D. Gibson. 1994. "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Constitution of Identity." Sayfalar 37-99 in *Social Theory and the Politics of Identity*, (haz.) Craig Calhoun. Oxford: Blackwell.

Steinberg, Marc W. 1996. "Toward a Dialogic Analysis of Social Movement Culture: Reframing Frame Analysis." Paper presented at the meeting of the Social Science History Association, New Orleans.

Stinchcombe, Arthur L. 1991. "The Conditions of Fruitfulness of Theorizing about Mechanisms in Social Science." *Philosophy of the Social Sciences* 21:367-88.

———. 1995. *Sugar Island Slavery in the Age of Enlightenment: The Political Economy of the Caribbean World*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Thomas, William I., and Dorothy Swaine Thomas. 1928. *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: Knopf.

Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

———. 1993. "Mechanisms of State Formation and Collective Action." Interview by Ruud Koopmans and Sophie de Schaepdrijver. CSSC Working Papers Series no.171. New School for Social Research.

———. 1995*a*. "To Explain Political Processes." *American Journal of Sociology* 101: 1594-1610.

———. 1995*b*. "Durable Inequality." CSSC Working Papers Series no. 224. New School for Social Research.

Waugh, Linda R., and Monique Monville-Burston. 1990. "Introduction: The Life, Work, and Influence of Roman Jakobson." Sayfalar 1-45 in *Roman Jakobson: On Language*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Wellman, Barry. 1988. "Structural Analysis: From Method and Metaphor to Theory and Substance." Sayfalar 19-61 in *Social Structures: A Network Approach*, (haz.) Barry Wellman and S. D. Berkowitz. Cambridge: Cambridge University Press.

White, Harrison C. 1966. "Notes on the Constituents of Social Structure." Manuscript. Harvard University, Department of Sociology.

———. 1973. "Everyday Life in Stochastic Networks." *Sociological Inquiry* 43:43-49.

———. 1992. *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

———. 1994*a*. "Network Switches, Domination, and Grammars: Is It Soul or Ties that Engender Language?" Manuscript. Columbia University, Department of Sociology.

———. 1994*b*. "Social Networks Can Resolve Actor Paradoxes in Economics and in Psychology." Pre-Print Series, Columbia University, Center for the Social Sciences.

———. 1996. "Network Switchings and Bayesian Forks: Reconstructing the Social and Behavioral Sciences." *Social Research* 62:1035-63.

———. 1997. "Can Mathematics Be Social? Flexible Representations for Interaction Process and Its Sociocultural Constructions." *Sociological Forum* 12:53-71.

White, Harrison C., Scott A. Boorman, and Ronald L. Breiger. 1976. "Social Structure from Multiple Networks: I. Blockmodels of Roles and Positions." *American Journal of Sociology* 81:730-80.

Wiley, Norbert. 1994. *The Semiotic Self*. Chicago: University of Chicago Press.

Wright, Erik Olin. 1979. *Class Structure and Income Determination*. New York: Academic Press.

Zerubavel, Eviatar. 1991. *The Fine Line*. New York: Free Press.

# Faillik Nedir?[1,2]

*Mustafa EMIRBAYER & Ann MISCHE* [3]

Faillik kavramı günümüzde sosyal düşüncede giderek artan bir anlaşmazlık ve karışıklık kaynağı haline gelmiştir. Eylem teorisinin, normatif teorinin ve politik-kurumsal analizin farklı biçimleri faillik kavramını çoğu kez çelişik veya örtüşen biçimlerde savunmuş, ona saldırmış, tarihe gömmüş veya yeniden canlandırmıştır. Tartışmanın merkezindeki *faillik* terimi, açık görünse de, oldukça muğlâk kalmıştır; kavram (benlik, güdü, irade, amaçlılık, yönelmişlik, seçim, inisiyatif, özgürlük ve yaratıcılık gibi) birçok terimle ilişkilendirilmesine rağmen, nadiren sistematik bir analize ilham kaynağı olmuştur. Ayrıca,

[1] Bu makale iki yazarın ortak çalışmasıyla kaleme alınmıştır. Metnin ilk taslakları, Columbia Üniversitesi Lazarsfeld Sosyal Bilimler Merkezinde, New York Üniversitesinde gerçekleştirilen Politika, İktidar ve Protesto Atölyesinde, Yeni Sosyal Araştırma Okulunda (New School for Social Research) yapılan Kültür ve Politika Kolokyumunda, Los Angeles'teki Amerikan Sosyoloji Derneğinin buluşmasında ve ayrıca, Yeni Sosyal Araştırma Okulu ile Princeton Üniversitesindeki çeşitli seminerlerde sunulmuştu. O forumlarda yer alan katılımcılara değerli yorumları için teşekkür ediyoruz. Ayrıca, aydınlatıcı içgörü, eleştiri ve önerileri için Jeffrey Alexander, Bernard Barber, Richard Bernstein, Donald Black, Mary Blair-Loy, David Gibson, Chad Goldberg, Jeff Goodwin, Michael Hanagan, Hans Joas, Michèle Lamont, Edward Lehman, Calvin Morrill, Michael Muhlhaus, Shepley Orr, Margarita Palacios, Mimi Sheller, Charles Tilly, Diane Vaughan, Loïc Wacquant ve Harrison White'a müteşekkir olduğumuzu belirtmek isteriz. Mustafa Emirbayer ile doğrudan yazışma adresi: Department of Sociology, New School for Social Research, 65 Fifth Avenue, New York, New York 10003.

[2] Mustafa Emirbayer & Ann Mische, "What Is Agency?", The American Journal of Sociology, Vol. 103, No. 4 (1998), s. 962-1023

[3] Çeviri: Devrim Evci

faillik ve yapının birbirlerine karşılıklı nüfuz ettiklerini göstermeye çalışan çoğu teorisyen, failliği -farklı teorik boyutlarıyla ve zamanla değişen sosyal tezahürleriyle beraber- başlı başına analitik bir kategori olarak ortaya koyamamıştır. Sonuçta ortaya basit ve güdük bir kavram çıkmış ve faillik kavramı rasyonel seçim teorisinin soyut iradeciliğinin elinden kurtulduğunda yapıya sıkıca bağlı kalma eğilimi göstermiştir; bu yüzden de, failliğin sosyal eylemi farklı yollardan fiilen şekillendirme biçimleri gözden kaçabilmektedir.

Bize göre, son zamanlarda failliği teorileştirmeye yönelik en önemli girişimlerde sorunun can alıcı yönleri gözden kaçırılmıştır. Amacımız, failliğin farklı boyutlarını birbirinden ayırt ederken (ve aralarındaki karşılıklı etkileşimleri gösterirken) bu tek-yönlü bakış açılarının ötesine geçmektir. Örneğin, Pierre Bourdieu ve Anthony Giddens gibi 'pratik teorisyenleri' habitus ile rutinleşmiş pratiklerin rolüne özel önem vermişlerdir; onların (muhtemelen çağdaş Amerikan sosyolojisine hâkim olan) perspektiflerinde insani faillik alışılagelmiş, tekrara dayalı ve gerçekliği sorgulanmadan benimsenen bir şey olarak görülür ve bu görüş etnometodologlar, örgüt teorisi içindeki yeni kurumsalcılar ve diğer birçok teorisyen tarafından da paylaşılır. Alternatif yaklaşımlar da, benzer şekilde, tek-yönlü bir faillik kavramlaştırmasına bel bağlamışlardır; örneğin, rasyonel seçim teorisi ve fenomenoloji gibi farklı gelenekler hedef arayışını ve amaçlılığı vurgularken, belirli feminist teoriler kadar reklâm ve iletişim teorileri de müzakereyi ve yargıda-bulunmayı aşırı vurgulamışlardır. Rutin, amaç ve yargı-gücü - bunların hepsi de failliğin önemli boyutlarını oluştursa da, hiçbiri tek başına failliği tüm karmaşıklığıyla yakalayamaz. Ayrıca, bunlardan biri veya diğeri bizzat faillikle karıştırıldığında, bu boyutlar arasındaki dinamik karşılıklı *etkileşim*i ve bu etkileşimin farklı yapısal eylem bağlamları içinde ne gibi farklılıklar sergilediklerini anlayamayız.

Bu yüzden, bu makaledeki doğrudan amacımız üç boyutludur: (1) failliği (empirik olarak açıkça karşılıklı ilişki içinde olsalar bile) analitik olarak bazı bileşenlerine ayırmak (2) failliğin boyutlarının farklı yapı biçimleriyle hangi şekillerde iç içe geçtiklerini göstermek ve (3) bu şekilde ayrımlaştırılmış bir faillik anlayışının empirik araştırma açısından içerimlerine dikkat çekmek.

Teorik anlamda temel katkımız, insani failliği (alışılagelmiş görünümü içinde) *geçmiş*in biçimlendirdiği, ancak aynı zamanda (alternatif imkânları hayal etme kapasitesi olarak) *geleceğe* ve (önceki alışkanlıklar ve geleceğe ilişkin tasarımları anın olumsallıkları içinde bağlamsallaştırma kapasitesi

olarak) *mevcut an*a yönelik olan, zaman içinde yer alan bir sosyal ilişkilenme süreci olarak yeniden kavramlaştırmaya girişmektir. Bize göre, sosyal eylemin faillik boyutu sadece zamanın akışı içinde analitik olarak konumlandırıldığında tüm karmaşıklığı içinde anlaşılabilir. Ayrıca, daha radikal olarak şunu öne sürüyoruz: eylemin yapısal bağlamları zamansal olmanın yanı sıra ilişkisel alanlardır - bu bağlamlar sosyal aktörlerin farklı eşanlı faillik yönelimleri içinde yer alabilecekleri çoklu, örtüşen *zamanı düzenleme biçimleri*dir. Sosyal aktörler aynı anda bu tür birden çok zamansallık içinde yer aldıkları için, her ne kadar yeni oluşan bir durum içinde esasen bunlardan birine veya diğerine yönelseler de, belirli bir anda eşanlı olarak geçmişe, geleceğe ve mevcut ana yöneldikleri söylenebilir. Aktörler, değişim ve gelişim halindeki farklı bağlamlar içinde ve arasında hareket ederken -bu bağlamlar içinde ve aracılığıyla inşa edilen- zamansal yönelimlerini değiştirir (veya yeniden-şekillendirir) ve böylece yapıyla ilişkilerini dönüştürebilirler. Bize göre, faillik yönelimindeki değişiklikleri araştırmak yoluyla, sosyal aktörlerin eylemin kısıtlayıcı ve mümkün kılıcı bağlamlarıyla ilişki içinde sergiledikleri farklı manevra kabiliyetlerini, yaratıcılıkları ve düşünümsel seçimleri betimleyebilecek hayati önemde analitik bir araç elde edebiliriz.

Bu makalede yönümüzü belirleyen unsurlar, en genel düzeyde, ahlaksal ve pratik bir doğaya sahiptir. Bize göre, failliği içsel olarak karmaşık zamansal bir dinamik olarak yeniden kavramlaştırmak çok eski özgür irade/determinizm problemini aşma konusunda yeni bir perspektif geliştirmeyi mümkün kılar. Böylece, sosyal aktörlerin (en azından ilkesel olarak) kendi hayat koşullarını eleştirel olarak nasıl değerlendirebilecekleri ve yeniden inşa edebileceklerini sorabiliriz. *Yapısal bağlamlar* analitik olarak, *insani faillik* kapasitelerinden ayrıştırılabiliyorsa (ve birbirleri karşısında yer alabiliyorlarsa), aktörler ilişkilerini yapısal bağlamlar aracılığıyla nasıl gerçekleştirir veya dönüştürebilirler? Failliğin en önemli analitik boyutlarını ayrıştırmadan bu sorulara tatminkâr cevaplar bulmayı umut edemeyiz. İnsani failliğin dinamik imkânlarını kavramanın anahtarı, insani failliği zamanın akışı içinde farklılaşan ve değişen yönelimlerden meydana gelen bir şey olarak görmektir. Ancak böylece eylemin yapısal ortamlarının insani faillik aracılığıyla -yani aktörlerin, sadece kısmen olsa bile, mevcut durumda öngörülemez sonuçlarıyla birlikte, geleceğe ilişkin projeler formüle etme ve onları gerçekleştirme kapasiteleri sayesinde- nasıl dinamik bir biçimde sürdürüldüğü ve değiştirildiği açığa çıkacaktır.

## Failliği Teorileştirmek

Günümüzdeki insani faillik anlayışlarındaki gerilimlerin çoğu Aydınlanma dönemindeki, insan özgürlüğünün en gerçek ifadesini araçsal rasyonalitenin mi, ahlaksal ve normatif eylemin mi oluşturduğu tartışmasına götürülebilir. Erekselci ve araçsalcı eylem kavramlaştırmaları, erken Aydınlanma çağının -hâlâ dönemin dinsel ahlaksallığı içinde temellendirilmekle birlikte, sonraki, bir 'özgür fail' olarak kendisi ve toplum için rasyonel seçimler yapabilen birey fikrinin icat edilmesine olanak tanıyan- felsefi bireyciliğini beslemiştir (Lukes, 1973). John Locke'un (1978) geleneğin bağlayıcı gücünü reddiyle, inançları bireysel deneyimler içinde konumlandırmasıyla ve toplumu bireyler arasındaki sosyal sözleşmeler temelinde açıklamasıyla birlikte, insanların içinde yaşadıkları koşulları biçimlendirebilme kapasitesini olumlayan yeni bir faillik anlayışı ortaya çıktı. Bu inanç sonradan, Adam Smith, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill dâhil, uzun bir toplum felsefecileri kuşağı tarafından sürdürüldü ve böylece faillik -halen çoğu Batılı özgürlük ve ilerleme açıklamasının temelini oluşturan- bireyci ve hesapçı bir eylem anlayışı içinde cisimleşti.

Özgürlüğün rasyonel bireysel çıkarlarla bu şekilde ilişkilendirilmesine tepki içinde, başta Jean-Jacques Rousseau olmak üzere, diğer Aydınlanmacı düşünürler, bilinç ile ve ahlaksal iradeyi, yani kendini-meşrulaştıran bir ahlaksallığı temel hareket noktası alan alternatif özgürlük anlayışları arayışına girmek yoluyla geç dönem romantiklerin habercileri haline geldiler. Perspektiflerinde araçsal aklın olduğu kadar aşkın hayalgücünün de önemi vurgulanmaktaydı. İki bakış açısı da, özgürlüğü maddi zorunluluktan (veya çıkardan) ziyade kategorik buyruğun yönlendirdiği, normatif olarak inşa edilmiş bireysel irade biçiminde gören Immanuel Kant'ın eleştirel felsefesi içinde ilerledi (1965, 1956, 1951). Kant tüm gerçekliği iki karşıt düzene ayırır: her ikisi de koşullu ve normatif olmak üzere, zorunluluk *ve* özgürlük - Kant ikincisini özerk ahlaksal varlıkların saf koşulsuz etkinliği olarak anlar. Onun çok eski 'zorunluluğa karşı özgür irade problemi'ni ele alış biçimi klasik sosyolojik teoride -ekonomist toplum analizcilerinin vurguladıkları rasyonel-araçsal eylemin aksine- norm-yönelimli rasyonel-olmayan eyleme ilginin kalkış noktası haline geldi (Habermas, 1984-89; Münch, 1981, 1994). Hans Joas'ın sözleriyle (1993: 247), 'Rasyonel eylem teorisinin pragmatist tehlikeleri karşısında bir koruyucu kalkan olarak, sosyolojinin kurucu teorisyenleri Kant'a ve onun özgür, ahlaksal eylem fikrine başvurdular.' Bu doğrultuda, Talcott Parsons'ın erken dönem eylem teorisi, eylemin rasyonel-pragmatist ve rasyonel-olma-

yan-normatif boyutlarının sentezini yapmaya yönelik, Kant'tan mülhem bir girişim olarak okunabilir. Örneğin Parsons'ın (1968: 732) *The Structure of Social Action*'da (*Sosyal Eylemin Yapısı*) belirttiği gibi, 'koşullar, bir uçta amaçlar ve normatif kurallar, diğer uçta onlar arasındaki bağlantıları sağlayan araçlar ve çaba olarak anlaşılabilir.' Parsons'a göre faillik, Kantçı terminolojideki, araçlar-amaçlar rasyonalitesi ile kategorik yükümlülüğün iç içe geçişini sağlayan bir kuvvet olarak *çaba* fikrinde bulunabilir.

Parsons'ın (daha sonra yapısal-işlevselci çalışmalarında bir kenara atacağı) eylemin zamansal boyutuna yönelik erken dönem ilgisi Kantçı düalizmlerden de yakasını kurtaramamıştır. Parsons, ister araçsal ister normatif olsun, tüm sosyal eylemin ereksel bir doğaya sahip olduğuna dikkat çeker: 'Edim daima zaman içinde bir süreçtir... Amaç kavramı daima geleceğe referansı, henüz mevcut olmayan ve aktör tarafından bu konuda bir şey yapılmadığı sürece mevcut olmayacak... Bir duruma referansı ima eder' (Parsons, 1968: 45). Ancak Parsons, yazılarının hiçbirinde tam anlamıyla zamansal bir faillik (daha doğrusu, yapı) teorisi ortaya koymamıştır: faillik (Kant'ın 'koşulsuz' fikrinde olduğu gibi) zamanın 'dışında' kalırken, yapı Parsons'ta zamansal bir inşadan ziyade uzaysal bir kategori olarak kalmıştır. Ayrıca, Parsons hiçbir yazısında çaba kavramını sistematik olarak ayrıştırmaya -ve insani failliğin 'kara kutu'sunu açmaya- çalışmamıştır.

## *Sosyal Teoride Faillik*

Hem James Coleman hem Jeffrey Alexander, yakınlarda, Parsonsçı (ve Kantçı) faillik teorileriyle açık bir diyalog içinde, oldukça farklı sonuçlara ulaşsalar da, araçsal ve normatif yaklaşımları birleştirmeye çalıştı. Failliğin yapısal-işlevselciliğin sonraki versiyonlarında gözden kaybolmasına tepki olarak, rasyonel seçim fikrinin savunucuları, George Homans'ın (1964) 'insanı geri getirme' ve bireyleri amaçlı, araçsal, hesapçı yönelimleri içinde temellendiren bir eylem teorisi kurma çağrısına uydular. Coleman, büyük sentez çalışması *Foundations of Social Theory*'de (*Sosyal Teorinin Temelleri*) (1990), rasyonel seçim teorisinin varsayımlarının güç-ağırlıklı sosyal etki fikrine dayalı normatif bir teori için kalkış noktası sağlayabileceğini tartışarak, Kantçı çıkarlar-normlar ayrımını aşmaya çalışır. Coleman mikro düzeyde amaçlı eylemi makro düzeyde sistemsel karşılıklı bağımlılıklarla ilişkilendirmek ve böylece eylemin her zaman karmaşık bir sosyal ve etkileşimsel olgu olduğunu

göstermek suretiyle, rasyonel aktör perspektiflerinin bağlamından-koparılmış bireyciliğine karşı çıkar. Ancak Coleman rasyonel seçim üzerine açıklamaların merkezindeki şu problemi ele almayı başaramaz: zamanda yer alan aktörlerin geriye-dönük bir bakışla rasyonel olarak görülebilecek kararlara gerçekte nasıl ulaştıkları sorununun nasıl paranteze alınabileceğine (önemi açıkça kabul edilen) karar verme. Coleman (1986: 1312), 'Eylemlere (beklenilen) sonuçları "yol açar"' varsayımından hareketle, eylemin güdüsünü insani zaman deneyiminden soyutlanmış bir araç-amaç rasyonalitesiyle açıklar. Öznel zamansallığın bu şekilde paranteze alınması, gerçekte, bireysel seçimlerden kaynaklanan birçok farklı sosyal olguyu öngörmeyi mümkün kılsa da, bu, seçimlerin aktörlerin gelişen durumlarla süregelen diyalogları içinde yapıldığı, değerlendirildiği ve olumsal bir biçimde inşa edildiği yorumlama süreçlerini anlamamızı sağlamaz. Faillik konusundaki rasyonel seçimci faillik anlayışlarında örtük olarak yer alan *post hoc* ('post hoc ergo propter hoc' Latince ifadesinin kısaltılmış biçimi: 'bundan itibaren, dolayısıyla bunun yüzünden' anlamına gelir - ç.n.) nedensel atıfa Parsons'ın kara kutusunda temas edilmez.[4]

Analitik faillik araştırmalarında daha umut verici bir girişim Jeffrey Alexander'ın yakın dönem çalışmalarında (1988: özellikle s. 301-33; 1992) görülebilir. Alexander, birçok açıdan neo-Parsonsçı olmasına ve bu yüzden düşüncesi Kantçı kategorilerden derinden etkilenmesine rağmen (o, referans çerçevesi olarak koşullu/normatif dikotomisini almaya devam eder), insani failliğin kendi yapısal bağlamları içinde hangi şekillerde yer aldığını ortaya koyarken Kant ve Parsons'ın çok ötesine geçer. Failliğin içyapısını araştırarak ve faillik süreçleriyle ilgili kategorileri tanımlayarak kavramı sistematik olarak ayrıştıran ilk önemli teorisyen Jeffrey Alexander'dır. Alexander, *Action and Its Environments* (*Eylem ve Ortamları*) (1988) çalışmasında, eylemin iki temel boyut çerçevesinde kavranabileceğini öne sürer: (ayrıca *tipleştirme* ve *keşfetme* biçiminde ikiye ayrılabilecek) *yorumlama* ve *stratejileştirme*. Alexander, daha önce Parsons'ın yaptığı gibi, bu analitik kategorilerin yardımıyla normatif ve pragmatist perspektiflerin sentezini (onları insan eyleminin birbirlerini tamamlayıcı, ancak aynı zamanda analitik olarak ayrıştılabilir boyutları olarak sunarak) gerçekleştirmeyi amaçlar. Ancak, Alexander'ın çok boyutlu

[4] Çoğu rasyonel-seçim teorisyeninin, değer, norm ve diğer kültürel unsurların rolünü keşfetmeye yönelik çabalarının (Elster, 1989; Hechter, 1992, 1994; ayrıca, bkz. Cook ve Levi'nin makaleleri [1990]) yanı sıra, seçim yapmanın içerdiği olumsallıklarla belirsizlikleri açıklama (March ve Simon, 1958; March ve Olsen, 1976; March, 1978) yolunda büyük adımlar attığını kabul ettiğimizi belirtmek isteriz. Yine de, kanaatimizce, rasyonel aktör modellerinin bu daha sofistike versiyonları, hâlâ, onları, bağlamsal olarak konumlu aktörlerin zamansal avantaj noktalarından hareketle yaptıkları seçimlerin yorumsal öznelerarası inşasını yeterince teorileştirmekten alıkoyan önvarsayımları temel almaktadır.

teorisi aynı zamanda tam da Coleman'ın paranteze aldığı unsuru, yani bağlamsal olarak konumlanmış aktörlerin kullandıkları yorumlama süreçlerini dikkate alarak Parsonsçı teorinin çok daha ötesine geçer. Aşağıda, görüşlerimizi Alexander'ın failliğin yenilikçi ve eleştirel yönlerini analiz edecek teorik bir alanın yolunu açan oldukça kullanışlı sınıflandırmasına dayanarak inşa edeceğiz. Bununla beraber, bize göre, analizi daha geniş bir normatiflik kategorisi altında yer aldığı için, Alexander'ın keşfetmenin inşa edici özellikleri ve bilhassa pragmatik ve deneysel boyutları konusunda söyleyebileceği fazla şey yoktur. Daha önemlisi, Alexander faillik analizini bilhassa zamansal bir çerçeve içinde konumlandırmayı ihmal eder. Aksine, kanaatimizce, faillik süreçleri sadece esasen belirli konumlardaki aktörlerin değişen zamansal yönelimleriyle ilişkilendirildiğinde anlaşılabilir.

Failliği bu tür bir zamansal çerçeveye yerleştirmeye ve gerçekte araçsal eylem/normatif eylem ayrımının ötesine geçmeye çalıştığımızda, bu tarz düalizmleri sorgulayan, en başta (Kıta Avrupası fenomenolojisiyle sıkı bağlar içindeki) Amerikan pragmatizmine oldukça tutarlı bir biçimde itiraz eden felsefe okuluna dönmemiz gerekir. Yararcı rasyonel eylem modeline karşı tepki içinde, Alfred Schutz gibi sosyal fenomenologlar kadar, John Dewey ve George Herbert Mead gibi pragmatist düşünürler de, eylemin önceden belirlenmiş ve somut durumlardan soyutlanmış amaçlara ulaşmaya çalışma olarak anlaşılamayacağını, aksine daha ziyade, amaçlar ve araçların bizzat sürekli değişim halinde ve bu yüzden, her zaman düşünümsel zekânın yeniden değerlendirmeleri ile inşasına tâbi bağlamlar içerisinde bir arada geliştiklerini ısrarla vurgular. Dahası, pragmatistler, maddi çıkarlar/aşkın değerler yanlış ayrımını eleştirmek yoluyla yararcılığa Kantçı tepkiyi reddederler, zira onlara göre, bütün insani amaçlar ve hedefler zorunlu olarak sosyal anlamlar ve değerlerden inşa edilir. Bu temel öncüller pragmatist düşünürlerin sosyolojik düşünceye hâkim olan birçok problemi bertaraf etmelerini ve 'olanaklılık koşulları'nı algının ve eylemin sosyal deneyim bağlamları içindeki değerlendirici, deneysel ve inşacı boyutları açısından analiz eden (Joas, 1993: 250) bir eylem teorisinin temellerini atmalarını sağlar.

Sonraki bölümlerde çeşitli pragmatist ve fenomenolojik düşünürlerden yararlansak da, hem rasyonel-seçim yaklaşımlarının hem de norm-yönelimli yaklaşımların yetersiz faillik anlayışlarını aşmak için en etkili araçlara sahip olan çalışma George Herbert Mead'e aittir. Mead en çok sosyal psikolojiye ve sembolik etkileşimciliğe katkılarıyla tanınsa da, burada onun The *Philo-*

*sophy of the Present* (*Mevcut Anın Felsefesi*) (1932)[5] çalışmasındaki, etkili (ancak daha az tartışılan) zamansallık teorisine odaklanacağız. Bize göre, bu çalışmada iki görüş özellikle önemlidir: a) geçmişe ve geleceğe sürekli odaklanmayı gerektiren, *yeni oluşan durumlar* aracılığıyla inşa edilen zaman fikri ve b) *sosyallik* aracılığıyla inşa edilen insan bilinci, yani aynı anda çeşitli sistemler içinde hem *zamansal* hem *ilişkisel* olarak yer alma kapasitesi fikri. Henri Bergson'un (1989) çalışmalarından yararlanan Mead birbirini izleyen bağımsız anlar olarak Newtoncu zaman anlayışını reddeder; aksine, zamanı radikal bir biçimde mevcut anın deneyimi içinde temel kazanan (ancak o deneyim tarafından sınırlandırılmayan) çok-düzeyli konumlanmış olaylar akışı olarak niteler. Her ne kadar mevcut durumların dolaysızlığını hayalimizde bir geçmiş ve gelecek duygusu inşa etme yeteneğimiz sayesinde aşabilsek de, 'Gerçeklik bir mevcut an içinde var olur' (Mead, 1932: 1). Ancak Mead ayrıca, Bergsoncu teorinin zamanı içebakışçı bir *durée* (fr.: süreç - ç.n.) olarak, esasen sosyal olmaktan ziyade salt psikolojik bir olgu olarak kavramlaştıran bireyci ve öznelci ön-kabullerinin ötesine geçer. Mead'e göre, insani zamansallık deneyimi yeni oluşumun *sosyal* niteliğine, yani eskiden yeniye geçişe ve insanların içinde yer aldıkları çeşitli durumsal bağlamlar aracılığıyla ortaya çıkan karşılıklı ilişkili değişimlere dayanır. Aktörlerin, değişen çevrelere tepki verirken, oluşum halindeki mevcut anın nedensel koşullarını anlama çabası içinde geçmişe ilişkin görüşlerini sürekli olarak yeniden inşa etmeleri, ancak aynı zamanda bu anlayışı ortaya çıkmakta olan geleceğe verecekleri tepkileri kontrol etmeye ve biçimlendirmeye çalışırken kullanmaları gerekir. Bu süreç Mead'in (1932: 76) 'müzakereye dayalı tutum' olarak terimleştirdiği şeyin özünü, 'gelecek ediminin koşullarını yakalama' kapasitesi oluşturur; zira 'bu koşullar oluşturduğumuz organize tepkilerde yer alır ve böylece geçmişimizi bu gelecek beklentisi içinde inşa eder.'

Mead bu kavrayışı eylem teorisi doğrultusuna yönlendirir ve bunu sosyallik olarak adlandırdığı şeyin -yani, aktörlerin zamansal olarak ilerleyen birçok ilişkisel bağlam içinde konumlanmışlıklarının- düşünümsel bilincin gelişimine nasıl katkıda bulunduğunu betimleyerek yapar. Mead, aktörlerin, tepkilerini seçici kontrolleriyle, çevrelerini aktif bir biçimde inşa kapasiteleri

[5] Burada ilgi odağımız, Mead'in bu çalışmasındaki işlevselci evrimci teori konusundaki değinisi ve zamansallığın metafizik teorisyenleriyle girdiği tartışma değildir. Teorilerini daha genel fiziksel ve biyolojik (yani insanla ilgili olmayan) süreçlerle karşılaştırma yaparak geliştirmesine ve yönünü eylem teorisinden metafiziğe çevirmiş olmakla eleştirilmesine (Joas, 1985) karşın, Mead, ayrıca, faillik kapasitelerinin özneleraası gelişimini zamansal ve ilişkisel olarak anlamaya yönelik felsefi bir temel de sağlar ki, bu, bir eylem teorisi için kritik önemde bir unsurdur. Konuyla ilgili bir tartışma için, ayrıca, bkz. Mead'in (1938) *The Philosophy of the Act* adlı çalışması.

çerçevesinde birbirinden ayrılabilen üç bilinçlilik düzeyinden söz eder: (1) anlam ve duyguya dolaysız tepkinin nitelendirdiği 'temas deneyimi' düzeyi; (2) kavrama ve hayalgücünü anımsama ve beklenti içinde kullanma kapasitesinin nitelendirdiği 'mesafe deneyimi' düzeyi ve son olarak (3) sosyalliğin, sosyal anlam ve değerlerin (somut ve genelleştirilmiş) diğerlerinin perspektiflerini yüklenme kapasitesi içinde ortaya çıktığı iletişimsel etkileşimde en üst düzeyine ulaşması. Bu düzeylerin birinden diğerine geçerken bilincin gelişmesini sağlayan unsur, kişinin farklı ortamlarda karşılaştığı problemli durumlara verdiği 'ertelenmiş ve çatışan tepkilerin farkına varma'sıdır (Mead, 1932: 71) ve bu farkındalık seçim alanını genişletirken eylemin zamansal perspektifini geliştirir. Her adımda, aktörler atomsal bireyler olarak değil, daha ziyade, konumsal ve örtüşen sistemler (biz bunlara *zamansal-ilişkisel bağlamlar* demeyi tercih ediyoruz) içinde etkin tepki-vericiler olarak anlaşılır; zamansal perspektiflerin inşası, özünde, kişinin aynı anda hem kendisinin hem de bir başkasının bakış açısını kavrama yeteneğiyle oluşturulan *öznelerarası* bir süreçtir. Aktörler müzakere kapasitelerini birbirini etkileyen ve giderek daha karmaşık -tepkisel (ve iletişimsel) zekânın itirazları karşısında halledilmesi gereken-problemler ortaya çıkartan yeni durumlarla karşılaştıklarında geliştirirler.

Mead'in aksine, biz, esasen düşünümsel bilincin *evrimi*yle değil, daha ziyade Mead'in faillik kapasitelerinin iç yapılanması ve onların eylemle farklı inşacı ilişkileri konusundaki analiziyle ilgileniyoruz. Hans Joas'ın son kitabı *The Creativity of Action*'da (*Eylemin Yaratıcılığı*) (1996; ayrıca, bkz. Joas, tarihsiz) vurgulanan şu fikre katılıyoruz: pragmatist düşünürler, eylemin inşacı yaratıcılığı konusunda yeterli bir kavramlaştırmaya yönelik ilk adımları atmışlardır; Joas bunu 'alışkanlık ve kurumların sürekli olarak yeniden-organizasyonu ve yeniden-inşası' (Joas, tarihsiz: 24) olarak tanımlar. Joas'a göre, bu tür bir anlayış, hem rasyonel seçim teorisinde hem de Parsonsçı yaklaşımlarda mevcut olan ereksel araç-amaç modelini temelden sorgular ve onun yerine eylemin durumsal ve maddi olarak konumlanmışlığı açıklamasını geçirir.[6] Joas'ın temel katkısı, eylemin durumsal olarak konumlanmış yaratıcılığı fikrinin sadece mikro-etkileşim araştırmaları için değil, makro-sosyolojik analizler (özellikle Dewey'in *yaratıcı demokrasi* olarak adlandırdığı şeyin olasılıklarını anlamak) için de temel önemde olduğunu ısrarla vurgulayarak, eylem teorisini hem ras-

---

[6] Joas'a (1996: 160) göre, eylem basitçe duruma bağlı biçimde *olumsal* olmaktan ibaret değildir; asıl önemlisi, 'durum, eylemin *oluşturucu* unsurudur' (vurgu özgün metindeki gibidir) ve durum, yalnızca önceden-belirlenmiş amaçların 'araçlar'ı ile 'koşulları'nı değil, aynı zamanda, yapılaşmış alışkanlığa-dayalı tepki örüntülerini de sağlar ki, bu örüntüler, aktörlerin değişen çevreleriyle düşünümsel ve yaratıcı bir şekilde ilişkiye geçmelerinin temeli haline gelir.

yonalist hem de norm-merkezli ön-kabullerinden kurtarmak olmuştur. Ancak Joas burada araştırdığımız temel sorunu, yani 'yaratıcılık bakımından çeşitli edimler ve aktörlerin sergiledikleri büyük farklılıklar' (Joas, 1996: 197) sorununu paranteze alır. Bize göre, bu sadece empirik değil, aynı zamanda analitik bir sorundur: failliğin farklı boyutlarını ortaya koyarak, aktörlerin içinde edimde bulundukları çeşitli bağlamlarda hayalgücüne dayalı ve eleştirel müdahalede bulunma kapasitelerindeki farklılaşmayı ve değişimleri açıklayabiliriz.

## *Failliğin Uyumlu Üçlüsü*

Peki, insani faillik nedir? İnsani failliği, *aktörlerin farklı yapısal ortamlara -zamansal-ilişkisel eylem bağlamlarına- zamansal olarak inşa edilen -yani, alışkanlık, tahayyül ve yargı-gücünün karşılıklı etkileşimi aracılığıyla, değişen tarihsel durumların ortaya çıkardığı sorunlarla etkileşim içinde tepki verirken bu yapıları hem yeniden üreten hem de dönüştüren- ilişkilenmeleri* olarak tanımlıyoruz.[7] Bu tanım aşağıda analitik biçimde insani failliğin farklı kurucu unsurları olarak ayrımlaştıracağımız şu unsurları kapsar: tekrara dayalılık, tasarımsallık (projectivity) ve pratik değerlendirme. En genel düzeyde, failliğin farklı zamansal yönelimlerine tekabül eden bu terimler, daha ziyade (sırasıyla) geçmişe, geleceğe ve mevcut ana yönelik eylem biçimlerini analiz etmemizi sağlar. Böyle bir kategorileştirme, Mead'in aktörleri zamansal geçişler içinde konumlandıran, aktörlerin yeni oluşan durumlara tepki verirken geçmişe ve geleceğe dönük yönelimlerini sürekli yeniden-inşalarını içeren anlayışını daha iyi kavramamıza imkân verir. Bu kategorileştirme, ayrıca, Mead'in şu görüşünü içerir: düşünümsel zekânın, yani aktörlerin problemli durumlara tepkilerini eleştirel olarak biçimlendirme kapasitelerinin gelişimini yönlendiren şey, sosyal ilişkilenmenin alışılagelen örüntüleriyle ilişki içinde, iletişimsel değerlendirme kapasitesi kadar hayalgücüne dayalı mesafe kazanma kapasitesidir.

[7] Bu makalede temel odağımız eylemin yapısal bağlamlarından ziyade failliğin farklı analitik boyutları olsa da, ilkini ayrıştırma çabamızda konuyla ilgili önceki çalışmaların -öncelikle Emirbayer ve Goodwin, 1996; sonrasında, Sorokin, 1947; Parsons ve Shils, 1951; ve özellikle de Alexander, 1988*b*- izinden gidiyoruz. Bizim kavradığımız biçimiyle *kültürel bağlam*, aktörlerin normatif taahhütlerini ve dünyalarıyla o dünyalar içerisindeki olanaklarına değgin anlayışlarını yapılaştırmak yoluyla eylemi sınırlayan ve mümkün kılan simgesel örüntü, yapı ve formasyonları (örneğin, kültürel söylemler, anlatılar ve söyleyişler) kapsar. *Sosyal-yapısal bağlam*, kişilerarası, organizasyonlararası ya da uluslarüstü eylem mekanlarını içeren, sosyal bağların ağ örüntülerini (bkz. Emirbayer ve Goodwin, 1994) kuşatır. Son olarak, *sosyal-psikolojik bağlam*, başta uzun-vadeli kalıcı tutunma ve duygusal dayanışma yapıları olmak üzere, aktörlerin duygusal enerji akış ve yatırımlarını kanalize etmek yoluyla eylemi kısıtlayan ve mümkün kılan zihinsel yapıları içerir. Birbirleriyle kesişen (ama analitik olarak özerk olan) bu kategoriler modern sosyal yaşamın şu kilit kurumsal sektörlerinin tam yüreğinden geçer: yönetici-bürokratik devlet, kapitalist ekonomi ve sivil toplum (Emirbayer ve Sheller, 1996).

*Tekrara Dayalı Unsur.* Bu boyutlardan tekrara dayalı unsur olarak terimleştirdiğimiz ilki, felsefede ve sosyolojik teoride en sistematik ilgiyi muhtemelen Ortner'in (1984) yakın zamanlarda *pratik teorileri* (ayrıca, bkz. Turner, 1994) olarak betimlediği düşünce geleneğinden görmüştür. Tekrara dayalılık, *aktörlerin rutin bir biçimde pratik etkinlik içinde yer alırken, geçmiş düşünce ve eylem modellerini seçici bir biçimde yeniden-aktif hale getirmelerini ve böylece sosyal evrenlere istikrar ve düzen kazandırmalarını ve kimlikler, etkileşimler ve kurumların zamanla sürdürülmesine katkıda bulunmalarını* ifade eder.

*Tasarımsal Unsur.* Failliğin ikinci boyutu olan tasarlama unsuru, Alfred Schutz ve izleyicilerinin ve dolaylı olarak rasyonel seçim teorisyenlerinin yazılarında ele alınsa da, günümüz sosyoloji teorisinde büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Sosyoloji disiplini dışında tasarlama konusuna ilgi, fenomenolojik ve varoluşçu felsefede, psikanaliz, anlatısal psikoloji ve dramaturjik antropolojide bulunabilir. Tasarlama, *aktörlerin eylemin gelecekteki muhtemel güzergâhlarını hayalgücüne dayalı bir biçimde üretmelerini, bu güzergâhlar dâhilinde, geçerli düşünce ve eylem yapılarını geleceğe ilişkin umut, korku ve arzularıyla ilişki içinde yaratıcı bir biçimde yeniden konumlandırılabilmeleri*ni anlatır.

*Pratik-Değerlendirme Unsuru.* Son olarak failliğin pratik-değerlendirme unsuruna, Aristotelesçi etikten başlayarak daha yakın dönem eleştirel düşünüş teorilerine ve bazı feminist analizlere kadar uzanan kapsamlı bir ahlak felsefesi geleneği içinde değinilse de, bu boyut da sosyolog düşünürler tarafından teorik açıdan belirgin bir biçimde ihmal edilmiştir. Pratik-değerlendirme unsuru *aktörlerin -hâlihazırda gelişen durumların ortaya çıkardığı talepler, ikilemler ve belirsizlikler karşısında- eylemin muhtemel alternatif güzergâhları arasında pratik ve normatif değerlendirmeler yapma kapasitesi*ni ifade eder.

En başında şunu vurgulamamız gerekir: bunlar analitik ayrımlardır ve insani failliğin bu üç inşacı boyutu, farklı derecelerde de olsa, somut empirik bir eylem anı içinde gözlenebilir. Bu anlamda, içerisinde bu üç boyutun ayrı, ancak her zaman uyumlu olmayan tarzda birbirine yansıdığı bir *uyumlu üçlü*den söz etmek mümkündür.[8] Öte yandan, yine bize göre, herhangi bir örnekte, bu üç boyuttan biri veya diğeri daha baskın olabilir. Geçmişle daha çok (veya daha az) ilişkili olan, geleceğe daha çok (veya daha az) yönelik olan ve mevcut ana daha çok (veya daha az) tepki veren bir eylemden söz etmek mümkündür.

[8] Bu kullanım, Patterson'un (1991) özgürlüğün uyumlu üçlüsü tartışmasıyla benzerdir.

Aşağıdaki üç ana kısımda, bu farklı analitik boyutları ayrı ayrı ele alacak ve her birinin içyapılarını inceleyeceğiz. Analitik ayrımlaştırmalarımızı cerrahi titizlikle yapmamız asla mümkün olmasa da, amacımız bu uyumlu üçlü içindeki tarzlardan biri veya diğerinin en güçlü sesi vermesi için hangi faillik süreçlerinin daha kuvvetli bir biçimde vurgulanabileceğini göstermektir.[9]

Ayrıca, bu üç analitik boyutun kendi uyumlu içyapılarına sahip oldukları söylenebilir. Failliğin burada betimlediğimiz üç boyutu ardışık eylem evreleri olarak geçmiş, mevcut an ve geleceğe basitçe, birebir tekabül etmez. Daha ziyade, empirik sosyal eylem süregelen zamansal geçişlerle ve böylece (birbirini izleyen bağımsız edimler veya bir edimin evreleri aracılığıyla değil), Mead'in deyişiyle, yeni oluşan durumlar aracılığıyla inşa edilir. Failliğin (bizim ortaya koyduğumuz) boyutlarından her biri geçmişe, geleceğe ve mevcut ana eşzamanlı bir içsel yönelime sahiptir, zira tüm faillik biçimleri zamanın akışı içinde zamansal olarak konumlanır. Bununla beraber, bize göre, failliğin her bir analitik boyutunun baskın bir zamansal yönelimi vardır; bu egemen yönelim aktörlerin diğer iki zaman boyutuyla ilişki biçimlerini şekillendirir. Failliğin boyutlarını ayrıştırmak (ve belirli bir durumda hangi yönelimlerin baskın olduğunu araştırmak) bu uyumlu üçlü içindeki her bir temel yönelimin, bir yandan diğer iki alt-tınıyı nasıl içerdiğini ortaya koymamızı, öte yandan aktörler etraflarındaki ortamlara farklı ve değişen tepkiler verirken bu 'uyumlu kompozisyon'un nasıl değiştiğini göstermemizi mümkün kılar.[10]

Tam burada birkaç noktanın açıklanmasına gerek vardır. İlk olarak, yukarıda ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz failliğin, değişen teorik ve pratik zaman anlayışları içinde konumlanmış, tarihsel olarak değişken bir olgu olduğunu yeniden vurgulamamız gerekir. Bizimki, her zaman, her yerde ve her kişinin aynı ölçüde tekrara dayalı, tasarımsal veya pratik-değerlendirmeci olduğunu varsayan evrenselci bir perspektif değildir. Daha ziyade, bu çerçeveyi büyük ölçüde inandırıcı kılan şey, tam olarak, faillik yönelimlerinin tarihsel, kültürel ve kişisel değişkenliğidir. İnsanların geçmiş, gelecek ve mevcut anla ilişkilerini nasıl anladıkları eylemlerinde *bir fark yaratır*; yapısal bağlamlarla ilişki

[9] Aktörlerin aynı anda daima birden çok farklı zamansal-ilişkisel bağlam içinde konumlandıkları ve böylece, örneğin, bir bağlam içerisinde tasarımsal bir yönelim sergilerken bir diğerinde tekrara dayalı bir yönelim sergileyebilecekleri gerçeğini şimdilik paranteze alıyoruz. Bu konuya makalenin son kısmında yeniden döneceğiz.

[10] 'Alt-tınılar' içerisindeki 'alt-alt-tınılar' şeklindeki analitik karabasandan sakınabilmek amacıyla, şunu vurgulamak isteriz ki, uyumlu bir içyapı nosyonu, faillik yönelimlerinin gösterdiği farklılaşma ve değişimi tahlil etmemize olanak tanıyan sezgisel bir yaklaşımdır; açıkçası, aktörler zamanın akışı içerisinde yer alırken deneyimlerini böylesi bir tarzda parçalarına ayırmazlar. *Uyumlu* olarak nitelendirdiğimiz yapıların ille de bir ahenk sergilediğini söylemek istemediğimizi de belirtelim; alt-tınılar, aralarında uyumsuzluk gösterebilir ve bu da, zamansal yönelimlerin yeniden düzenlenmesine sebep olabilecek iç gerilimler yaratabilir.

içinde değişen faillik imkânları anlayışları, farklı dönemler ve yerlerdeki aktörlerin kendi dünyalarını beşeri tahayyül, amaç ve çabaya az veya çok tepki olarak nasıl gördüklerini derinden etkiler.

İkinci olarak, Mead gibi, zamansal yönelimdeki değişikliklerin -ayrıca eylemle ve eylemin zamansal-ilişkisel bağlamlarıyla ilişki içinde- yaratıcılık ve düşünümsellik derecelerinin değişmesini içerdiğini düşünüyoruz; gerçi bu, ilerleyen sayfalarda göstereceğimiz üzere, mutlaka basit ve doğrudan olmak zorunda değildir. (Böyle bir anlayış bizim hümanist, normatif ve eleştirel bir sosyal hayat perspektifine bilinçli bağlılığımızın bir işaretidir.) Bize göre, alışkanlığa dayalı bir eylem, dikkat ve çaba gerektirdiği için, faillik içerir; bu tür bir etkinlik düşünümsel olmaktan büyük ölçüde uzaktır ve doğruluğu sorgulanmaz. Aktörler yaratıcı hayalgücüne ve yargıya başvurmalarını gerektiren problemli durumlarla karşılaştıklarında, (bazı bağlamlarda) daha fazla yaratıcı hayalgücü, seçim ve bilinçli amacı mümkün kılabilen geçerli örüntülerle aralarına düşünümsel bir mesafe koyabilirler. Bu şekilde ayrıştırılmış bir faillik anlayışı sosyal eylemin yeniden-üretici ve dönüştürücü boyutları arasındaki etkileşimi daha tam biçimde konumlandırmamızı (Hays, 1994) ve düşünümselliğin, deneyimin giderek rutinleşmesi ve sorunsallaştırılmasıyla nasıl her iki yönde değişebileceğini açıklamamızı mümkün kılar.

Üçüncü olarak, faillik kavramlaştırmamızın özünde sosyal ve ilişkisel olduğunu vurgulamak istiyoruz (Emirbayer, 1997), zira bu kavramlaştırma aktörlerin, kendi yapılaşmış ancak esnek sosyal evrenlerini oluşturan farklı bağlamsal ortamlarla ilişkilenmeleri (ve ilişkilenmelerini kesmeleri) etrafında odaklanır. Hem bu nedenle, hem klasik ve çağdaş pragmatizme derin yakınlığımız sebebiyle, yaklaşımımızı *ilişkisel pragmatik* olarak niteleyebiliriz. İçsel olarak bakıldığında, faillik dünyayı farklı deneyimleme biçimlerini içerir, ancak bu noktada bile, bilincin her zaman bir şey*in* bilinci olması gibi (James, 1976; Husserl, 1960), faillik de her zaman bir şeye *yönelik*tir; yani, aktörler çevrelerindeki kişi, yer, anlam ve olaylarla ilişkiye girerler. Dışsal olarak bakıldığında, faillik, gerçekleştiği bağlamlarla, süregelen bir karşılıklı konuşma gibi bir şey içinde somut etkileşimleri gerektirir; bu anlamda, faillik 'sözel iletişim zincirinde bir tür halka' gibi 'diyalojik çağrışımlar'la (Bakhtin, 1986: 92, 91) doludur. Mead ve Joas'ı izleyerek, faillik süreçlerinin hayati bileşenleri olarak özneler-arasılık, sosyal etkileşim ve iletişimin önemine ışık tutacağız: faillik her zaman zamansal geçişler içinde yer alan aktörlerin kolektif olarak organize eylem bağlamlarında başkalarıyla ilişkiye geçtikleri diyalojik bir süreçtir.

Son olarak, bu insani faillik kapasitesini (kişiler-üstü etkileşimler *karşısında* analitik özerkliğe sahip bir iç konuşma olarak anlaşılan) benlikle ilgili yapılar ve süreçler içinde temellendiriyoruz. Benliği 'ruh' veya 'irade' gibi metafizik bir öz veya kendilik olarak (bkz. White, 1995) değil, daha ziyade, bizzat tamamen ilişkisel olan diyalojik bir yapı olarak kavramlaştırıyoruz. Başka deyişle, perspektifimiz her açıdan ilişkiseldir.[11] Burada benliğin ontolojisini veya 'arzu' gibi kategorilerin faillik açısından tüm içerimlerini (yine de bkz. Lacan, 1977) araştırmaya kalkışmayacağız. Ayrıca, bu benliğin bileşen veya yapılarının sistematik bir analizini sunmaya ya da yeni bir felsefi psikoloji geliştirmeye çalışmayacağız, ancak Norbert Wiley'nin *The Semiotic Self*'te (*Semiyotik Benlik*) (1995: 210) geliştirdiği analizi izleyerek, '[benlik içinde yer alan] yorumlama sürecinin, belirli sınırlar dâhilinde, açık ve özgür olduğunu' ve bunun 'ayrıca, insanların belirli hedefler peşinde koşmalarınının yanı sıra, o hedefleri yaratmalarını da mümkün kıldığını'[12] öne sürebiliriz. Bize göre, kişiler-üstü bağlamlar diyalog sürecini hem kısıtlar hem de mümkün kılarken, bu tür bağlamlar -(deyim yerindeyse) bir düzey altta yer alması gereken- benlik-dinamikleri düzeyinde faillik imkânlarının kaynak noktası olarak hizmet edemezler.

Bu yüzden, izleyen sayfalardaki tartışmamızda, insani failliğin, sırasıyla, üç kurucu unsuru üzerinde duracağız: uyumlu üçlünün tekrara dayalı, tasarımsal ve pratik-değerlendirmeci unsurları. Her bölümde önce kavramların tarihini gözden geçirecek, ardından failliğin mevcut boyutunu analiz edecek ve son olarak, her boyutun somut empirik araştırma açısından içerimlerini araştıracağız. Bu makalenin son kısmında, insani failliğin bu üç boyutunun eylemin farklı yapılaştırıcı bağlamlarıyla hangi şekillerde iç içe geçtiklerini tartışacağız.

## Failliğin Tekrara Dayalı Boyutu

Failliği analitik açıdan ayrı üç unsurdan meydana gelen (geçmiş, gelecek ve mevcut ana farklı şekillerde yönelik) bir uyumlu üçlü olarak ele aldığımız-

[11] Böylesi bir dayanak noktası, önümüze belirli bir güçlük çıkarır, şöyle ki, şirket, devlet ve diğer organizasyonel kuruluşlar gibi kurumsal türde aktörler, bunlara doğal kişilerinkine ya da kendiliklerinkine eşdeğer teorik statü verilmediği sürece, böylesi bir çerçevede ele alınamaz (bu tarz uslamlamanın örnekleri için, bkz. Coleman [1990], Luhmann [1990] ve White [1992]). Böyle bir hamleye ilke olarak karşı olmasak da, bunun getirdiği birçok içerime önümüzdeki sayfalarda değinmiyoruz, bir başka deyişle, bunun gerektireceği özel güçlükleri sistematik olarak incelemiyoruz.

[12] Şunu belirtmekte yarar var ki, Wiley'in perspektifi bizatihi özbilinçli bir biçimde pragmatist geleneği temel alır (ayrıca, bkz. Wiley, 1994: 10, 29, 47); benzer bir perspektif için, bkz. Taylor (1991), Colapietro (1990) ve Gergen (1994). Böylesi 'açık ve özgür' içruhsal iletişimde ya da diyalogta yaşanan sistematik tıkanmaları kuramlaştırma yönünde elbette daha fazla çalışma yapılması gerektiğini düşünüyoruz.

da, *tekrara dayalılık* olarak adlandırdığımız boyut *geçmiş*in en fazla öne çıktığı bir uyumlu değişken olarak kendini gösterir. Mead'in bize hatırlattığı gibi (1932: 17), tüm deneyimler mevcut an içinde yer alsa da, geçmişin koşullandırıcı niteliği bu mevcut ana nüfuz eder: 'Deneyimin mevcudiyeti bellek içinde ve belleği aşan tarihsel aygıt içinde sergilenir.' Geçmiş deneyimler mevcut eylemleri 'organize bir eğilimler yapısı kazandıklarında' koşullar (Mead, 1932: 18). Bu bölümde, geçmişin, alışkanlıklar ve tekrarlar aracılığıyla, çaba akışını biçimlendiren bir istikrar etkeni haline nasıl geldiğini ve kimlikler, anlamlar ve etkileşimleri zamanla sürdürmemizi nasıl mümkün kıldığını araştıracağız. Failliğin tekrara dayalılık unsurunun asıl odağı, bize göre sosyal deneyimin *şematize edilmesi*nde yatar. Bu şematik örüntü, aktörlerin geçmiş etkileşimleri aracılığıyla geliştirdikleri az veya çok zımnî ve doğrulukları sorgulanmayan şemaları anımsama, seçme ve uygun biçimlerde kullanma yeteneklerinde kendini gösterir. Şemalar bilişsel örüntüler olmalarının yanı sıra somut ve duygusaldır; zihinsel kategoriler, somut pratikler ve sosyal organizasyonun iç içe geçişini içerirler. Ayrıca, şemalar sosyal hayatta tekrar tekrar uygulanan, hem ilişkisel hem zamansal örüntülerdir (Giddens, 1984). Failliğin boyutları *aktörlerin* süregelen ve durumsal etkinlikler içinde bu tür şemaları *seçici bir biçimde nasıl tanıdıkları, konumlandırdıkları ve uygulamaya koydukları*nda yatar. Bunun bilinçli bir düşünüm düzeyinde gerçekleşmesi muhtemelse de, aktörlerin, belirli zamansal-ilişkisel bağlamlar içerisinde eylem imkânlarını daraltmaya yönelik olarak dikkat göstermesini ve ilişki kurmasını gerektirir.

Tekrara dayalılık kavramı faillik anlayışımız açısından hayati öneme sahiptir, zira bize göre, hem tasarımsal hem de pratik-değerlendirmeci boyutun derin köklerinde (gündelik yaşantılarımızın büyükçe bir kısmında çabalarımızı yönlendiren) alışkanlığa dayalı, düşünmeden yapılan ve çoğu kez problemsiz eylem örüntüleri yatar. Bu tür etkinliği betimlemek için fazla bilinmeyen *tekrara dayalılık* terimini kullanmamızın nedeni, onun işaret ettiği faillik boyutunu uygun faillik terimleri içinde kesin olarak anlamanın çok zor olmasıdır. Terimin konuşma dilinde çağrıştırdığı sözcükler topluluğu -rutinler, eğilimler, peşin hükümler, ehliyetler, şemalar, örüntüler, tipleştirmeler, gelenekler- genelde faillik olarak düşündüğümüz şeyden ziyade *yapı*yı ima eder görünmektedir. Bu problem, ayrıca, eylemin alışkanlığa dayalı boyutunu teorileştirmeye yönelik birçok girişimde de kendini gösterir, zira bu girişimler sosyal aktörlerin hâlihazırda mevcut örüntü veya şemalara ilişkisel olarak angaje olma biçimlerinden ziyade, tekrarlanan eylem örüntülerine ve böylece yapılara odaklanırlar.

### *Tekrara Dayalılık Kavramının Tarihi*

Sosyal ve psikolojik teorinin büyük kısmında alışkanlık ne yazık ki ancak bir uyaran-tepki kavramı olarak, dikkatleri insani faillikten eyleme biçim veren yapısal bağlamlara kaydıran bir yönelim olarak ele alınmıştır. Gerçekten de, Charles Camic'in (1986: 1046) belirttiği gibi, 20. yüzyıl başlarından itibaren sosyal bilimlerde, alışkanlığı 'belli uyaranlara karşı gösterilen sabit, mekanik bir reaksiyonu içeren ve bu haliyle, aktörün gözüyle bakıldığında anlamdan yoksun olan davranış' olarak görmek baskın bir eğilim haline gelmiştir. Bunun doğal sonucu ise, alışkanlığı sosyal eylem alanından etkili bir şekilde uzaklaştırmak olmuştur.[13] Ana kaygımız, ilerleyen satırlarda, en rutinleşmiş ve önyapılaşmış sosyal eylem biçimlerinde bile bulunabilecek faillik boyutunu göstermektir. Düşünümden nispeten uzak eylemin bile kendi çaba momenti vardır; deneyimin tipleşmesi ve rutinleşmesi aktif süreçlerdir ve bunlar beklenen durumlar içerisinde ve aktör-durum arası dinamik etkileşimler içerisinde, dışta hazır bulunan yapıların seçici bir şekilde yeniden aktivasyonunu beraberinde getirir. Bu makalenin yazarları olarak, hemen yukarıda bahsedilen, alışkanlığı 'uyaranlara karşı gösterilen sabit, mekanik reaksiyon' olarak kavramlaştırma eğilimine asla boyun eğmemiş (ve Camic'in de gelişimine işaret ettiği) bir düşünce çizgisini takip ediyoruz. Onayladığımız bu perspektife göre, alışkanlık biyofizyolojik (diğer bir deyişle, kurumsal) süreçlerden çok daha fazlasını, yani faillik unsurunu da içerir - ve bu faillik unsurunun düzeyi eylemin daha müzakereye ve düşünüme dayalı modlarının içerdiğinden hiç de az değildir.

*Klasik Felsefe ve Ortaçağ Felsefesi.* İnsani failliğin tekrara dayalılık boyutu üzerine geliştirilen sistematik düşüncenin en erken örneklerinden biri, eyleme sevk eden herhangi bir durum ya da yerleşmiş eğilimden söz etmek için *hexis* terimini kullanan Aristoteles'te (1985: 44) bulunabilir. Aristoteles *hexis*'i -bazen alışkanlık (*habit*) olarak çevrilir- bu haliyle mekanik davranıştan ayırır, çünkü *hexis* kişinin arzu ve kararlarını da yansıtır. *Nicomachean Ethics* (*Nikomakhos'a Etik*) yapıtında Aristoteles (1985) daha da ileri giderek, alışkanlıkları, bilgelikle uyumlu mantıklı eyleme yönelik bir yerleşik eğilimi içeren karakter 'erdemler'inin ya da 'üstünlükler'inin temeli olarak tanımlar. Alışkanlıklar, basitçe otomatik etkinlikten ibaret olsa, erdem için temel oluş-

---

[13] Örneğin, bkz. Camic'in özellikle W. I. Thomas, Florian Znaniecki, Robert Park ve Talcott Parsons üzerine tartışmaları (Camic, 1986: 1072-75). Camic, devamla, bu eğilimin tarihsel nedenlerinin çift-katlı olduğunu belirtir: geç 19. yüzyılda Darwinci evrim teorisinin ve deneysel fizyolojinin ortaya çıkışı ve ikincisi, aynı süreçte 'militanca bilimselci' bir yeni psikoloji alanının yaşadığı yükseliş. Bu iki çizgi arasında, bu gelişmeler, alışkanlığa dayalı eylemin, insan organizmasının daha alt-türlere benzer en temel davranışsal süreçleriyle tanımlanmasına yol açmıştır (Camic, 1986: 1048-49).

turamazdı. St. Thomas Aquinas da tekrara dayalılık etkinliğini (onun terminolojisiyle, *habitus*) insani failliğin kendini göstermesi olarak tanımlar.[14] 'The Treatise on Habits' ('Alışkanlıklar Üzerine Deneme') makalesinde Aquinas (1948: 822, 824) Aristoteles'in izinden giderek, habitus'u ahlaksal erdemle ilişkilendirir: 'Erdem hep iyiye yönelik bir habitus'tur... [Erdem,] çerçevesinde kişinin iyi eylediği bir habitus'tur.'

*19 ve 20. Yüzyıl Sosyal Düşüncesi.* Dewey *Human Nature and Conduct* (*İnsan Doğası ve Davranışı*) (1922) çalışmasında, alışkanlıkları 'aktif araçlar, kendilerini yansıtan araçlar, edimde bulunmanın enerjik ve baskın yolları' olarak tarif ederek bu perspektife katkıda bulunur. 'Alışkanlık belirli edimlerin yalın tekrarından çok belli uyaran gruplarına özel duyarlılık ya da erişebilirlik, bu uyaranlara yönelik devamlılık arz eden tercihler ve bu uyaranlardan uzak duruşlar anlamına gelir. Alışkanlık irade demektir' (Dewey, 1922: 26, 40-41). Alışkanlık basit bir uyaran-tepki meselesi olmaktan ziyade, doğası itibariyle plastik olan ve öğretilebilir bir şey şeklinde kendini gösterir. Davranışçı indirgemeciliğe yönelik bu eleştirisiyle Dewey demokratik bir politikanın sosyal ve psikolojik temellerini inceden inceye işler - böyle bir politikanın amacı düşünümden uzak alışkanlıkların yerine, 'deneyimin gösterdiği üzere, bizi duyarlı, cömert, hayalgücünü kullanabilen ve tarafsız kılan akla dayanan alışkanlar'ı (Dewey, 1922: 194) koymak olmalıdır.

20. yüzyıl ortalarında Maurice Merleau-Ponty ve Alfred Schutz gibi fenomenologlar alışkanlığı bir 'ön-düşünümsel yönelmişlik' (Kestenbaum, 1977) biçimi olarak kavramlaştırarak bu görüşleri daha ileri taşıdılar. Merleau-Ponty'ye göre, yönelmişlik dilden önce anlamın bedende tortulaştığı yerde bulunur; ona göre, beden dünyaya doğru uzanan bir 'yönelimsel kemer,' sayesinde dünya ile iletişimin gerçekleştirildiği bir vasıtadır (Merleau-Ponty: 67; ayrıca, bkz. Wacquant, 1992*a*). Öte yandan Schutz, Weberci ideal-tiplerde, rutinleşmiş günlük yaşamlarında sosyal aktörlere kılavuz olan şema ve tipleştirmelere yönelik bir model bulmak suretiyle önrefleksif yaşantı-dünyasının (somutlaşmış boyutundan çok) sosyal boyutunu vurgular. Bu tipleştirmeler zaman içinde sosyal bilginin devamlılığını sağlar; üzerinde durulmadan kabul edilen bu bilgi aslında 'büyük oranda sosyalleşmiş bir yapı'ya (Schutz, 1962: 75) sahiptir. Sosyal dünyanın rutinleşmiş öndüşünümsel niteliği üzerine odaklanan bu bakış Peter

[14] 'Aquinas'a göre,... bir *habitus*, kişinin etkinliğini, aksi halde muhtemel olandan daha çok kontrolüne verir. Bu anlamda, bir *habitus*'a sahip olmak belli bir etkinliğe ya da diğerine eğilimli olmaktır - ama bu, kişi mümkün olan her durumda o etkinliğe yönelik bir istek sergilediğinden değil, daha ziyade, kişi o etkinliği doğal, kolayca sahiplenilebilir bulduğu, içinde yer almayı mantıklı gördüğü, vs. için böyledir (Davies, 1992: 225-26; vurgu özgün metindeki gibidir).

Berger ve Thomas Luckmann'ın (1966) sosyal inşacılığının yanı sıra, Harold Garfinkel'in (1966) etnometodolojisinin de temelini oluşturur.

*Pratik teorileri.* Günümüzde kendilerine verilen adla, Bourdieu (1977, 1984, 1990; Bourdieu ve Wacquant, 1992) ve Giddens (1979, 1984) gibi pratik teorisyenleri düşüncelerini erken dönem düşünce geleneklerinin olduğu kadar hem pragmatizmin hem de fenomenolojinin kavramları üzerinde inşa etmişlerdir. Bourdieu empirik eylemin bilişsel, maddi ve yönelimsel yapıları üzerinde geçmişin biçimlendirici etkilerini aydınlatmak amacıyla Aristoteles ve St. Thomas Aquinas'ın habitus fikrine başvurur. Ona göre, geçmiş deneyimlerin bedenin parçası kılınması yoluyla sosyal aktörler geleceğe dair, tipik olarak bütünsellikten uzak, doğallaşmış ve üzerinde düşünmeden kabul edilen ama belirli empirik durumların olumsallıklarına uygun bir şekilde stratejik olarak harekete geçirilen bir dizi önbilinçli beklenti geliştirir. Bourdieu fikirlerinin hem John Dewey'in hem de fenomenologların kavramlarıyla örtüştüğünü kabul eder: 'Pratik anlam kuramı, dünya ile aktif ve yaratıcı bir ilişki olarak kavranan alışkanlık nosyonuna merkezi önem veren Dewey'inki gibi kuramlarla birçok benzerlik taşır' (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 122).

Benzer şekilde, Giddens de rutin davranışın faillik boyutunu *eylemin katmanlaşma modeli* (Giddens, 1979: 56) olarak kavramlaştırır. Bilinci üç ayrı düzeyde -bilinçaltı, pratik bilinç ve söylemsel bilinç- ayrımlaştırmak suretiyle gerçekte eylemin düşünümsel olan ve olmayan boyutları arasında bir devamlılık yelpazesi inşa eder. Ne var ki, söylemselliğe bu şekilde göz kırpan Giddens sosyal yeniden-üretimi açıklarken, rutinleşmiş pratik bilince çok özel bir önem atfederek rutinleşmeyi kendi yapılaşma teorisinin kilit kavramı yapar. Ona göre, bu bilinç, aracılığıyla sosyal etkileşimlerin refleksif olarak kontrol edilip izlendiği, 'sözsüz olarak başvurulan karşılıklı bilgi'nin (Giddens, 1979: 58) oluşturduğu bir arka plandan ortaya çıkar. Yapıların yeniden-üretiminde faillik momentinin altını çizen Giddens, ayrıca, önemli bir fikir geliştirir: *tekrara dayalılık.* Buna göre, (Giddens'in 'kurallar ve kaynaklar' olarak tanımladığı) yapılar gerçekten de sadece, sosyal pratikler içerisinde tekrar tekrar kendilerine dönülüp canlandırılması gereken 'sanal' yapılardır (diğer bir deyişle, paradigmatik örüntülerdir). İşte rutinleşmiş eylemin faillik boyutu tam da yapıların beşeri aktörler tarafından tekrara dayalı biçimde yaşama geçirilmesinde yatar.[15]

[15] Giddens (1991) rutinleşme kavramıyla özellikle kendi ontolojik varsayımları sebebiyle ilgilidir; yani, insanları, özellikle modern toplumun giderek artan karmaşıklığı ile çeşitliliği karşısında, pratiklerini rutinleştirmeye ve ilişkilerine düzen ve istikrar kazandırmaya sevk eden 'temel güven' ve 'ontolojik güvenlik' ihtiyacını vurgular (benzer bir perspektif için, bkz. White [1992]).

### *Tekrara Dayalılığın İçyapısı*

Yukarıda gördüğümüz gibi, birçok önemli teorisyen, alışkanlığa dayalı ve rutinleşmiş etkinliklerin faillikten yoksun olmadığı konusunda hemfikirdir. Bu noktada bu teorisyenlerin kavrayışlarını daha ayrıntılı olarak ele alarak failliğin eylemin geçmişe ait örüntülerini yeniden üretecek şekilde nasıl işleyiş gösterdiği üzerinde duracağız. Daha çok detaya inmek adına, tekrara dayalılık momentini, birbiriyle ilintili bir dizi altbölüme ayıracağız (elbette bu altbölümlerin pratikte iç içe geçtiğini akılda tutarak yapacağız bunu); bu altbölümlerin her birinin, şemalaştırma sürecinin belirli bir türüyle ilişkiye geçtiğini de unutmuyoruz elbet. İç-uyumlu yapı imgesinden hareket edeceğiz ve yüzü geçmişe dönük bu ilksel yönelimin nasıl farklı seçici süreçler (biz bunu *seçici dikkat*, *tiplerin tanınması* ve *kategorik konumlama* olarak tanımlayacağız) izleyerek geçmiş deneyimleri anımsamaktan geçtiğini göstereceğiz. Ayrıca, bu unsurların failliğin tasarımsal ve pratik-değerlendirme boyutlarına nasıl gölge gibi sızdığını göstereceğiz. **Gelecek** ve **mevcut an** bu noktada uyumlu kompozisyonun ikincil önemde tınıları olarak kendini gösterir: *beklenti* aracılığıyla **gelecek**, yani, ilişkilerin zaman içerisinde yeniden üretilip idame ettirilmesine olanak tanıyacak şekilde, devamı bellek tarafından sağlanan, geçmiş deneyim örüntülerinin kendilerini ardışık etkileşimlerde tekrar edecekleri kestirimi aracılığıyla **gelecek** ve büyük ölçüde düşünümsellikten uzak ve zımni olup, durumun olumsallığıyla sürgit bir alışveriş içerisinde vuku bulan, alışkanlığa dayalı pratiklere dönük doğaçlama yönelim, diğer bir deyişle, *manevra* aracılığıyla **mevcut an**.

*Seçici dikkat.* Yapıp ettiklerinin akışı içinde herhangi verili bir noktada sosyal aktörler dikkatlerini gerçekliğin sadece küçük bir alanı üzerinde odaklamaya muktedir olurlar. Schutz'un (1964: 283) belirttiği gibi, 'Açık, seçik ve kendi içinde tutarlı olan küçük bir bilgi çekirdeği vardır. Bu bilgi çekirdeği farklı derecelerde belirsizlik, karanlık ve muğlâklık alanları ile kuşatılmıştır.' Bilginin herhangi bir unsuruna, daha doğrusu 'alan'ına yöneltilen dikkatin niteliğini belirleyen, Schutz'un adlandırmasıyla, 'bağıntı sistemleri'dir - biyografik tarihçeler ve kolektif geçmiş deneyimin oluşum seyrinde geliştirilen, gerektirdiği dikkat ve tepkiyle, kendini gösteren durumların unsurlarına karşı aktörleri tetikte tutan bağıntı sistemleridir. Aynı fikri, dikkat yöneltme etkinliğinin nasıl bilinçaltı süreçlerle bağlantılı olduğunu da gösteren psikolojideki *gestalt* kavramında da görebiliriz. Gündelik pratik faaliyetin pek çok unsuru sadece kısmi bir bilinç açıklığı gerektirebi-

lir; ama alışkanlığa dayalı ve üzerinde düşünmeden kabul edilen faaliyetin yarı belirsiz alanı bile, aktörlerin belirli bir etkileşim biçimini sürdürmek için gereken tepkinin unsurlarını çekip çıkarmaları açısından seçici bir dikkat odaklanması gerektirir.

*Tiplerin tanınması.* Dikkatlerini yöneltmiş aktörlerin tipik deneyim örüntülerini tanımlamaları ve bu örüntülerin gelecekte tekrarına ilişkin kestirimde bulunmaları gerekir. Bunun için, aktörler rutin olarak, basitleştirme modelleri inşa ederler; bu modeller aracılığıyla kişi, ilişki, bağlam ve olayların tekrar eden yönlerini nitelendirirler. Schutz'un (1967) da belirttiği üzere, bu 'tipleştirme' süreci bir 'tanıma sentezi' aracılığıyla gerçekleşir; bu sentezle aktörler yeni oluşan bir deneyimin geçmiş deneyimlerle 'aynılık', 'benzerlik' ya da 'analoji'sini karşılaştırarak -ya aktörün doğrudan belleği içerisinde, ya da farklı iletişim ortamlarında nesnelleşmiş haliyle sosyal bellek içerisinde, karşılaştırarak- tanırlar (ayrıca, bkz. Alexander, 1988: 301-33). Yeni oluşan durumlar bu basitleştirme idealizasyonlarıyla hiçbir zaman tam olarak örtüşmese de (980), aktörler, yeni deneyimleri özümseme süreçlerinde, eskiyi yeni deneyimlerle geriye dönük bir biçimde 'sarmalama' prosedürü uygulama eğilimindedirler; bu prosedürle, farklılıklar ya da kusurlu 'uyuşmalar', Garfinkel'in ifadesiyle *vesaire cümleciği* kullanılarak düzeltilir. Tanıma ve özümsemeye dayalı bu aktif süreç aracılığıyla, aktörler zamansal olarak evrilen deneyimleri içerisinde bir devamlılık ve düzen duygusu yaşayabilirler.

*Kategorik konumlandırma.* Sosyal aktörler sadece geçmişin ve şimdinin deneyim tipleri arasındaki benzerlikleri tanımayla kalmazlar, ayrıca, bu tipleştirmeleri, sosyal olarak tanınmış kimlik ve değer kategorilerinden meydana gelen matrisler içerisinde, öteki kişi, bağlam ve olayları veri alarak konumlandırırlar. Bu matrisler fiziksel, sosyal ve normatif kategorilere açıklık getirecek şekilde ikili karşıtlık dizileri (Lévi-Strauss, 1966; Douglas, 1985; Bourdieu, 1977; Alexander, 1988*b*) üzerinde inşa edilebilir; Bourdieu'nün de ifade ettiği gibi, bu sistemler aracılığıyla sosyal ilişki alanlarının nesnel olarak haritasının çıkarılabileceği transpoze edilebilir şemalar oluşturur. Öte yandan, bu sınıflandırma şemaları, kesişen eylem bağlamları içerisinde içerme-dıştalama ve kabul edilebilirlik-edilemezlik nüans hatları içerecek şekilde, daha karmaşık çok yönlü ilişki ağlarından müteşekkil olabilir ve çift değişkenli de olmayabilir. Bu matrisler büyük oranda düşünümsellikten uzak ve üzerinde durulmadan kabul edilen bir nitelikte olsa da, aktörlerin, verili deneyimlerin bu matrislerin içinde tam olarak nereye oturduğunu düzgün bir

şekilde saptamaya yönelik olarak çaba göstermeleri ve böylelikle sosyal ilişkilerini yerleşik çizgiler çerçevesinde işler halde tutmaları gerekir.

*Repertuarlar arasında manevra.* Yukarıda gördüğümüz üzere, rutinlerin oluşturulması mekanik ve durumsal olarak belirlenen bir süreç değildir; bu, daha çok, alışkanlığa dayalı pratik etkinlik repertuarlarından seçmeyi içeren bir süreci gerektirir. Repertuarlar bireysel ve kolektif tarihçeler tarafından sınırlanır nitelikte ve muhtemelen az çok kapsamlı ve esnektir, ama belli bir derecede manevra kabiliyeti gerektirir ki, herhangi bir durumda gösterilen tepkinin yerindeliği sağlanabilsin. (Bu noktada tekrara dayalılık boyutunun ilerleyen satırlarda değineceğimiz pratik-değerlendirme ile benzerliği en açık şekilde kendini göstermektedir.) Problemli olmayan durumlarda bu manevra yarı bilinçli olarak ve derinlemesine düşünmeden yapılır -böyle bir manevra eylem şemalarının kişinin somut pratik etkinliğiyle birleştirilmesinin bir sonucudur. Bununla birlikte, bu tip repertuarların hayata geçirilmesi, ancak bu çaba kişinin işlerini alışkanlığa dayalı 'etkileşim ve istişarelerler' ile yapmasına olanak tanıdığı ölçüde yönelimsel bir nitelik kazanır (Bourdieu'nün 'yönelimsiz yönelimler' paradoksundan söz etmesini sağlayan şey tam da budur). Bourdieu'nün de ifade ettiği gibi, pratik repertuarlar arasından tepkilerin seçimi, bu seçim verili bir sosyal ilişkiler yapısının yeniden üretimine katkıda bulunduğunda bile, büyük bir yaratıcılık ve hüner içerebilir.

*Beklentinin Sürdürülmesi.* Yukarıda bahsedilen farklı şemalaştırma biçimlerinin sonuçlarından biri, bunların aktörlere, gelecekte ne olacağına dair kestirimde bulunmalarını mümkün kılan az çok güvenilir bir sosyal ilişkiler bilgisi sağlamasıdır. Bu beklenti örüntüleri eyleme denge ve devamlılık kazandırır; diğerlerinin de öngörülebilir biçimlerde davranacakları konusunda bir 'güven' duygusunun yanı sıra, insana 'Bunu tekrar yapabilirim' duygusu verir (Schutz, 1967; Garfinkel, 1963, 1984). (Bu noktada da, uyumlu üçlü yapının tekrara dayalılık unsurunun, tasarımsal faillik boyutuna en çok yakınlaşan alt tınısını görüyoruz.) Kişinin kendisinin ve diğerlerinin nasıl davranacağı konusundaki beklentilerini sürdürmesi otomatik bir süreç değildir: kişinin geleceğe ilişkin beklentileri bağıntı sistemlerindeki kırılma, yanlış anlama ve değişikliklere bağlı olarak hüsrana uğrayabilir (bu da, Garfinkel'in deyişiyle, *tamir* gerektirir). Beklentileri sürdürme çabası ontolojik olduğu kadar pratik bir önem taşır ve bu çaba değişiklikler ortasında tutarlı bir kimlik duygusunu (Pizzorno, 1986; Melucci, 1994) ve yanı sıra, olumsal ve birbirine bağlı çevreler içerisinde sosyal koordinasyonu mümkün kılar.

### *Empirik Araştırmada Tekrara Dayalılık*

Bir dizi sosyal bilim disiplininde yapılan çalışmalar tekrara dayalı faillik yöneliminin zengin bir araştırma kaynağı olduğunu ortaya koymuştur. Biz de bu noktada, bu araştırmaların nasıl tekrara dayalı tınısı içinde faillik ve geniş bir zamansal-ilişkisel eylem bağlamları dizisi arasındaki karşılıklı ilişkiye -buna devam halinde diyalog ya da karşılıklı konuşma da denebilir- sızan bir dizi ilginç tartışma çizgisi ortaya çıkardığı üzerinde duracağız.

*Kültürel Ehliyetler.* Bourdieu'nün habitus fikrini temel alan araştırmaların ortaya çıkardığı sonuçlar sosyal cinsiyet, ırk, etnisite ve sınıfsal arkaplanın etkide bulunduğu farklı formatif deneyimlerin bilişsel, duygusal ve bedensel şemalar ağını -aktörler bu ağ aracılığıyla belirli sosyal dünyalarda nasıl hareket edeceklerine karar verebilir hale gelirler- nasıl derinden biçimlendirdiğini gösterir. Ann Swidler aktörlerin özellikle bazı eylemlerin çerçevesine uygun olduklarını hissetmelerini sağlayan bir pratik 'ehliyetler çantası'ndan söz ederken tam da Bourdieu'nün terminolojisine başvurur. Swidler'in örtük araçsalcılığını eleştirse de, Loïc Wacquant'ın (1992*b*) Chicago'nun getto mahallelerinde yapılan boks müsabakaları üzerine çalışması da benzer temalar içerir; bu çalışmasında Wacquant sokak ortamında öğrenilmiş somutlaşmış ehliyetler ile sınıflandırma şemalarının boksörlerin 'yumruk dövüşü alanı'yla ilgili sonraki katılımlarını nasıl belirlediğini araştırır. Aynı çizgide, Michele Lamont'un (1992) Fransa ve ABD'de para, ahlaksal değerler ve adap üzerine çalışması da belirli sınıf, ırk ve ulus özellikleri çerçevesinde inşa edilen sınıflandırma şemalarının sosyal aktörlerin hem zevk ve yönelimlerinin sınırlarını belirlemelerinde hem de kendilerini diğer sosyal gruplardan ayırt etmelerinde nasıl etkili olduğunu inceler. Bu yazarlara göre, geçmiş deneyimler aracılığıyla kafalara yerleşen şemaların fail tarafından yeniden aktive edilmesi, işte tam da bu yollardan, sosyal örüntülere tekabül eder (ve bu örüntüleri yeniden üretir) hale gelir: 'Sosyal ve bilişsel yapılar tekrara dayalı ve yapısal olarak birbirlerine bağlanır ve aralarında oluşan mütekabiliyet sosyal nüfuzun en sağlam dayanaklarından birini sağlar' (Wacquant, 1992*a*: 14).

*Yaratıcılık Sayesinde Yeniden-Üretim.* Yukarıdaki yazarlar habitus ve onu müteakip faillik faaliyeti arasındaki 'en yakın uygunluğa" odaklanma eğilimi gösterirken, benzer bir çizgide çalışan diğerleri insani faillik ve sosyal yeniden-üretim arasındaki çelişkisel ve çelişik ilişkileri vurgular. Örneğin, isyana meyilli işçi sınıfı üyelerinin kültürel yaratıcılığını konu alan çalışmasında, Paul Willis (1977) orta-sınıf temayüllerine dair bu işçilerin etkileşimsel olarak

ortaya koydukları eleştiri ve reddi belirleyen şeyin yaşadıkları işçi sınıfı deneyimi olduğunu ve bunun, ironik olarak, mevcut altsınıf konumlarının yeniden üretilmesine yol açtığını ileri sürer. Sosyal-psikolojik bir perspektiften bakan William Corsaro ise, akran rutinlerini yaratıcı ve etkileşimsel bir şekilde işleme tabi tutan çocukların yetişkin kültürünü nasıl yeniden ürettiklerini gösterir. 'Sosyalleşme çocukların sadece maruz kaldıkları bir şey değildir; ayrıca, diğerleriyle etkileşimleri içinde çocukların kendi akran kültürlerini ürettikleri, nihai anlamda yeniden üretip kapsam kazandırdıkları ve yetişkin dünyasına katıldıkları bir süreçtir' (Corsaro, 1992: 175). Benzer şekilde Garfinkel (1984) de, o çok bilinen örnekolay incelemesinde, 'çift cinsiyetli' bir karakter olan 'Agnes'in, üzerinde düşünmeden kabul edilmiş sosyal etkileşimler boyutunu istişare etmek ve bu suretle baskın sosyal normlara göre bir kadın *sayılmak* amacıyla nasıl olağanüstü bir çaba harcayıp yaratıcılık gösterdiğini ortaya koyar. Bilinçli amaç (Garfinkel), yaratıcı çözüm bulma (Corsaro) ve/veya eleştirel nüfuza dair yoğun örnekleri işaret eden bütün bu çalışmalar failliğin ikinci ve üçüncü boyutlarına temas ediyorsa da, tekrara dayalılık boyutu hep asal olandır, çünkü seçimler kültürel ve sosyal-psikolojik olarak köklü yatkınlıkları içeren daha derin bir katmanlaşmayı yansıtmaya ve bu yolla sosyal yapıların yeniden üretimine katkıda bulunmaya devam etmektedir.

*Hayat güzergâhının inşası.* Bu konuda yapılan yakın tarihli araştırmalar geçmiş deneyimlerin faillik süreçleri üzerindeki biçimlendirici etkisini de inceler (Berteaux, 1981; Elder, 1985, 1994; O'Rand ve Krecker, 1990). Thomas ve Znaniecki (1918) geleneğini izleyen bu tür çalışmalar, belirli biyografik-tarihsel kesişmelerden kaynaklı hayat güzergâhlarında kendini gösterdiği biçimiyle, sosyal yapılar ile sosyo-psikolojik gelişim arasındaki bağlantıyı araştırır. Bu çalışmalar bağlamında failliği ilgilendiren nokta şudur: Ne sosyal yapılar ne de bizzat psikolojik özellikler eylem yapılarını belirler; daha ziyade, aktörler tarihsel durumlar karşısında aktif bir şekilde görece istikrarlı etkileşim örüntüleri geliştirirler. Örneğin, Glenn Elder'in (1974) Büyük Buhranda grup etkileri konulu çalışması ekonomik zorluk dönemlerinde ailevi etkileşimlerin duygusal ve kültürel kaynaklar üretecek ve böylelikle sonraki yaşam kariyerlerini önkoşullayacak şekilde nasıl işleyiş gösterdiğini ortaya koyar. Diğer bazı araştırmacılar (Kohli, 1986; Meyer, 1986) ise, hayat güzergâhının, önceden-yapılaşmış aşama ve patikalardan geçiş süreçlerinde bireyleri sosyalleştiren kurumsallaşmış doğasına vurguda bulunurlar; ama öte yandan, bu durumun, yaşam yönelimlerinin inşasında failliğin rolünü ortadan kaldırmadığı-

nı da belirtirler. 'Bireysel hayat güzergâhı, makrososyal organizasyonların (ya da bu güzergâhın bireyin psikolojik özellikleriyle etkileşiminin) davranışsal bir sonucu olarak değil, mevcut hayat güzergâhı programlarıyla etkileşiminde öznenin inşacı etkinliğinin bir sonucu olarak kavramlaştırılmak zorundadır' (Kohli, 1986: 272).

*Organizasyonlar içinde tipleştirme.* Son olarak, etkileşimlerin biçimlendirilmesinde alışkanlık ve rutinlerin taşıdığı önem özellikle yeni kurumsalcıların (Powell ve DiMaggio, 1991; Meyer ve Roman, 1991; Zucker, 1977, 1983; Marc ve Olsen, 1966, 1984) organizasyon analizlerinde vurgulanmıştır. Hayatın organizasyonuyla ilişkili araçlar ile amaçları aşırı vurgulayan görüşlere itiraz eden bu yazarların çoğu, esas itibariyle etnometodolojik, fenomenolojik ve bilişsel yaklaşımlardan yola çıkarak, organizasyonları görece istikrarlı ve değişime dirençli kılan bilgi ile eylemin rutinleşmiş ve sorgulanmadan kabul edilen (başka deyişle, önceden 'yazılmış') doğası üzerinde durur. Kurumsal kararlar rasyonel maliyet-kazanç analiziyle biçimlenmez; daha ziyade, bu kararlar yerleşik rutinler içinde gömülü hale gelir ve ancak geriye-dönük açıklama süreçleri aracılığılıyla rasyonelleşir (ve meşrulaşır). Bu yaklaşımları sayesinde bu araştırmacılar organizasyonlar içerisindeki pratiklerin değişiminde ısrar ve/veya değişimine gösterilen direncin sosyal yaptırımlar ya da biçimsel yapılardan çok, ortak inanç ve sosyalleşmiş beklentilerin oluşturduğu gayriresmi örüntülerin kurumsallaşma derecesiyle açıklanabileceğini öne sürerler (Zucker, 1977; Meyer, Scott ve Deal, 1981). Geçmişin güçlü biçimlendirici etkisi, ayrıca, organizasyonları rutinlere sağlam şekilde bağlayan inşa pratiklerinin bıraktığı derin iz sebebiyle, başarısızlık durumunda dahi organizasyon prosedürlerinin ısrarla sürdürülmesinde de görülebilir (Nystrom ve Starbuck, 1984; Powell, 1986).

## Failliğin Tasarımsal Boyutu

Çoğu çağdaş faillik teorisinin eksik kaldığı nokta, bunların insani failliğe ilişkin tartışmaları failliğin tekrara dayalı boyutuyla kısıtlama eğiliminde olmasıdır. Bourdieu ve Giddens gibi teorisyenler yazılarında pratik eylem şemalarının yaratıcılık, doğaçlama ve öngörü boyutlarına -buna burada manevra ve beklenti diyoruz- sürekli vurguda bulunurken, düşük seviyede bir düşünümsellik noktasından hareket ederler ve böylesi şemalara nasıl meydan okunabileceğini ve bunların nasıl tekrar ele alınıp yeniden formüle edilebileceğini

göstermezler.[16] Aksine, kanaatimizce, beşeri aktörler sadece geçmiş rutinleri tekrar etmekle kalmazlar, aynı zamanda düşünce ve eyleme yönelik yeni olanaklar da icat ederler (ayrıca, bkz. Joas, 1993). Failliğin yaratıcılığa dayalı bu yeniden inşasını anlamak için dikkatimizi aktörlerin geçmişe dönük yöneliminden uzaklaştırıp faillik süreçlerinin *geleceğin* olanaklarını nasıl biçimlendirip yönlendirdiği üzerinde durmamız gerekir. Bizce, gelecekle hayalgücüne dayalı olarak kurulan ilişki de beşeri aktörlerin çabalarının olmazsa olmaz bir parçasıdır. Aktörler sosyal yaşamın meydan okuma ve belirsizliklerine karşı tepkiler verirken, sosyal kimlik ve kurumları kısıtlayan şema, alışkanlık ve geleneklerden (en azından, kısmen, farklı biçimlerde keşfetme yoluyla) belli bir mesafe kazanma yeteneği edinirler. Mead'in 'mesafe deneyimi' adını verdiği bu kapasite aktörlere bu gelenekleri değişip evrilen arzu ve amaçlara uygun şekilde farklı bakış açılarıyla yeniden inşa etme olanağı verir. Bu yeteneği betimlemeye dönük sözlükçe güçlü bir amaçlılık vurgusu taşıyan erek, plan ve hedef terimlerinden düş, istek, arzu, endişe, umut, korku ve emel gibi daha gündelik bir dile kadar geniş farklılıklar göstermiştir. Bu makalede bunu insani failliğin tasarımsal boyutu olarak imliyoruz.

Bize göre, tasarımsallık ne kökten bir şekilde iradecidir, ne de dar anlamıyla araçsaldır; tasarım formasyonu daima etkileşimsel ve kültürel olarak gömülü bir süreçtir ve bu süreç aracılığıyla sosyal aktörler sosyal yaşamın çelişki ve meydan okumalarından aldıkları saikle geleceğe dönük patikalarını belirlerler. İşte bu noktada failliğin odağı, deneyimlerin *hipotezleştirilmesi*nde yatar; aktörler algıladıkları şemaları hayatlarında karşılaştıkları sorunsal durumlara karşı mümkün alternatif tepkiler üretmek suretiyle yeniden biçimlendirmeye çalıştıkça hipotezleştirmeye başvururlar. Hâlihazırda zamansal akış içinde konumlanmış aktörler 'kendilerinin ötesi'ne geçip geleceğe doğru ilerlemektedirler ve bu yolda nereye gittiklerini düşündüklerine, nereye gitmek istediklerine ve o noktaya bulundukları yerden nasıl gidebileceklerine dair değişen imgeler inşa ederler. Böylesi imgeler farklı açıklık ve ayrıntı düzeylerinde düşünülmüş ve daha çok ya da az bir kapsamla geleceğe yönelmiş olabilir; bunlar sosyal hayatın farklı ve kesişen düzeylerinde öngörülmüş müdahaleler içerir. Tasarımsallık, böylelikle, failliğin tekrara dayalılıkçı ve pratik-değerlendirmeci yönleri arasında hayati öneme sahip bir dolayımlama kavşağında konum kazanır. Tasa-

---

[16] Ama öte yandan, bu yazarların değişimi olanaksız gördüklerini söylemek istemiyoruz; Giddens'ın 'söylemsel bilinç' fikri ve Bourdieu'nün 'refleksif bir sosyoloji' için çağrıda bulunması, her iki yazarın da, kişinin durumunun bilincine daha çok varmasına bağlı olarak, eylemin özgürlüğü ile esnekliğinde belirli bir artışın mümkün olduğuna inandığını gösterir. Bununla birlikte, önerdikleri çerçeveler, bu olanağı tahlil etmemize katkıda bulunacak nitelikte değildir ve empirik araştırmada bu olanağı saptamamızı sağlayacak araçlar da önermez.

rımsallık; sosyal dünyanın arkaplan yapısını nitelendiren, üzerinde durulmadan benimsenmiş düşünce ve eylem alışkanlıklarıyla tatmin edici bir şekilde çözüme kavuşturulamayan problemler karşısında arzu içeren bir hayalgücü tepkisi olarak, düşünümselliğe yönelik bir ilk adım anlamına gelir.[17]

## *Tasarımsallık Kavramının Tarihi*

Yeri gelmişken vurgulayalım, tasarımsallık sorunsal durumlarda her zaman ahlaksal anlamda üstün ya da arzu edilir ilişkilenmeler üretmez. İçerdiği yaratıcılık potansiyeli bahçe bakımı yapmak, bir iş kurmak ya da ailevi bir sorunu çözmek benzeri incelikli ve dünyevi tepkiler üretebileceği gibi, bir bin-yıl Reich'ı kurmak gibi yıkıcı ve ölümcül tepkiler de ortaya çıkarabilir. Yine bütün dönem, kültür ve teorik geleneklerin de aynı ölçüde tasarımsallık içermediğini vurgulamak gerekir. Niklas Luhmann'ın (1990) da belirttiği gibi, ('kalıcı bir şimdi'nin, içinde geleceğin büyük ölçüde geçmiş tarafından belirlendiği bir zamansal akış ile yüzleşmek durumunda kaldığını öne süren) 'antik' zaman kavramlaştırmaları deneyimin, araç-amaç rasyonalitesi aracılığıyla amaçlı bir şekilde inşa edildiği belirsiz bir geleceğe yönelmiş olarak düşünüldüğü 'modern' kavramlaştırmalardan çok açık biçimde ayrıştırılabilir. Ayrıca, batılı olmayan çoğu kültürün, belli sosyal yaratıcılık ve yenidenüretim formlarını kısıtlayacak ve mümkün kılacak şekilde, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiyi alternatif şekillerde inşa etmesi de söz konusudur. Bizim argümanımız ise, en basitinden şöyle ifade edilebilir: insanların geleceklerini düşündüğü, konuştuğu ve istişarelerle geleceklerine dair ilişkiler kurduğu belirli kültürel olarak gömülü yollar onların mevcut yapılar karşısındaki özgürlük ve manevra kabiliyetinin düzeyini etkiler (başka deyişle, insanların zamanı ne derecede sabit ve sınırları belli, ya da tam tersine, açık

[17] Bu noktada hayalgücünün gelecek-yönelimli yanı olarak tanımladığımız unsuru yanlış yorumlamaktan büyük dikkatle kaçındığımızı belirtmek isteriz. Arzu içeren hayalgücü, geleceğin yanında kesinlikle geçmişe de yönelir; belleğin yeniden-inşa edici boyutu bu alanda yapılan araştırmalarda kapsamlı biçimde ele alınmıştır (Hobsbawn ve Ranger, 1983; Schwartz, 1991; Halbwachs, 1992; Olick ve Levy, 1997; Olick, 1997). Bizzat Mead (1932: 12), 'geçmiş (bir başka ifadeyle, geçmişin anlamlı yapısı) gelecek kadar varsayımsaldır' biçimindeki ısrarıyla aynı konuya değinir. Ama şunu da vurgular ki, aktörlerin geçmiş deneyimlerini bu tarz hayalgücüne dayalı biçimde yeniden-inşa çabasına girmelerinin nedeni, yeni gelecek ufukları içeren yeni oluşan durumlarla karşılaşmalarıdır; yani, geleceğin inşası, az ya da çok, gelecekteki arzu, kaygı ve olanaklar referans alınarak gerçekleştirilir. Hatta daha güçlü biçimde şu da söylenebilir ki, verili bir bağlam içerisindeki eylem daha özdüşünümsel hale geldikçe, gelecek boyutu belirginlik kazanır; Joas'ın (1985: 192) da belirttiği gibi, Mead'in şu konudaki ısrarı da bunu ima eder: gelecekle kurduğu bağlantının zenginliği ne düzeyde olursa olsun, tüm özdüşünümsel etkinlik 'temel olarak geleceği referans alır... Organizmanın geçmiş tarafından biçimlendirilmiş mevcut andaki tutumlarına yönelir, bu tutumların örtük gelecek referansının farkına varır ve bu suretle, alternatif gelecek olanaklarını mevcut anda deneysel olarak sınayıp kendi eylem planını bilerek inşa edebilir hale gelir.'

ve istişare edilebilir bir şey olarak anladıkları gerçekten *önemi haizdir*). Felsefi düşüncede tasarımsallık nosyonunun tarihsel gelişimine değindiğimizde bu noktalar daha da aydınlığa kavuşacaktır.

*Klasik Dönem ve Aydınlanma Dönemi kavramlaştırmaları.* Beşeri varlıkların tasarımsal kapasitelerine ilişkin önemli ilk kavramlaştırmaları İbrani ve antik Yunan geleneklerinden öğrendik. *Exodus and Revolution* (*Çıkış ve Devrim*) (1985) çalışmasında Michael Walzer erken dönem İncil metinlerine ilişkin esaslı bir yorum önerir; yorumunda, Yahudilerin geleceğe ve kendilerinin gelecekle ilişkilerine -ahit, dinsel kurtuluş ve vaat edilmiş topraklar konusundaki fikirlere- dair geliştirdikleri vizyonlarının sonradan modern dünyada devrimci politika söylemini olduğu kadar Hıristiyan kurtuluş metinlerini de nasıl etkilediğini gösterir. Antik Yunanlıların daha statik kader-temelli çerçevesinden bakıldığında ise, geleceğin merkezinde bu gün olduğunun aksine beşeri hayalgücü ve eylemin nesnesi bulunmuyordu (Kearney, 1988). Platon yanılsama, akıldışılık ve ahlaksızlık kaynağı olarak değerlendirdiği hayalgücünün, rasyonel olanın saf, ideal ve öncesiz-sonrasız dünyasına karşıt olduğunu düşünüyordu. Öte yandan, Aristoteles'in gerçekçi epistemolojisiyle birlikte, hayalgücünü duyum ve akıl arasındaki psikolojik bağlantı olarak ele alan daha incelikli bir bakışın ilk adımları atılmış oldu; Kant ve geç Romantiklerin bakış açısından muhtemelen tam olarak 'üretken' olarak değerlendirilmeyecek olan bu görüş, sosyal aktörlerin makul deneyimin sınırlayıcılıklarını aşmasına olanak tanımak suretiyle gelecek konusunda rasyonel müzakerenin temelini oluşturdu. Aristoteles'ten öğrendiğimiz bir diğer konu da, araç-amaç rasyonalitesinin temeli olarak anahtar önemde olan, onun eylemin telos'u kavramlaştırmasıdır ki, bu görüş geleceğe dair hâkim batı kaynaklı araçsalcı anlatımların da felsefi temelini oluşturur.

Aristoteles'in mirasından hareket eden bu iki bakış arasındaki gerilimler erken modern dönem metinlerinde, ahlaksal vicdan ve aşkın hayalgücünün (ki bu da 'insan özgürlüğünün öncelikli ifadesi' olarak idealize edilir [Kearney, 1988: 175]) olumlanması ile pragmatist geleneğin soyut biçimde rasyonel -yaratıcı açıdan güdük- araçsalcılığı arasındaki bölünme olarak kendini göstermiştir. Bu çelişik bakış açıları nihayetinde sistematik ifadesini geç 18 ve 19. yüzyıl Pragmatist ve Romantik akımlarında olduğu kadar, Kant'ın düalist felsefesinde (ama bu felsefe önceliği nihai anlamda 'pratik' ya da aşkın momente verir) bulmuştur. Bunlar, ayrıca, nesnel çıkarlar ve öznel özgürleşme arasındaki ilişki ve tarihin telos'una vurgularıyla Hegelci ve Marksist gelenek-

lerde ifade bulmuştur (bkz. Marx, 1978). Görmüş olduğumuz üzere, günümüz sosyolojisinde bu akımlar, hem amaçsal-rasyonel eylem üzerine vurgularıyla rasyonel seçim perspektiflerinde hem de kültürel idealler ile ahlaksal eylemi ve nihai değerlerin takip ve gerçekleştirilmesini vurgulayan normatif yaklaşımlarda kendilerini gösterir.

*Fenomenolojik ve varoluşçu perspektifler.* Geç 19. yüzyılın başlarından itibaren rastladığımız fenomenolojik ve varoluşçu uslamlama çizgisi tasarlamaya dayalı faillik boyutuna ilişkin kuramların gelişimine katkıda bulunmuştur. Çalışmalarını Søren Kierkegaard'ın tutku dolu diyalektiğinin yanı sıra Edmund Husserl'in deneyimin zamansal yapısı kuramı üzerinde temellendiren bu gelenekteki felsefeciler aktörleri tarihsel olarak evrilen durumlar içine 'fırlatılmış' olarak tarif ederler; 'oluş' durumundan kaynaklı acı, belirsizlik ve özlem duygularıyla hareket eden aktörler kendilerini zorunlu olarak kendi oluş olanaklarına 'yansıtırlar' (project: tasarım). Gelecek hakkında düşünümü nitelendiren unsur, duygusal ilişkilenmedir, 'çünkü düşünüm tarafından nüfuz edildiğinde, varoluş tutku üretir' (Kierkegaard, 1944: 133). Martin Heidegger (1962) ise, bu boyutu *kaygı* (*Sorge*), yani eylemin 'önyapı'sını oluşturan, dünya ile önbilinçli ve duygusal biçimde ilişkiye geçiş olarak terimleştirir; aktörler çabalarını tasarım formülasyonlarına hasrederler, çünkü gelecekte kendilerine ne olacağına dair şu veya bu şekilde (sadece 'ilgi' değil) umursama gösterirler.[18] Sonradan Jean-Paul Sartre'ın (1956) da belirttiği gibi, geleceğe ilişkin bu duygusal ilişkilenme daima, temel eksiklik halimizi aşmaya yönelik bir itici gücü içinde barındırır: 'Kendi-için olanın temel nitelikteki tasarımı, eksikliğini duyduğu şeyle bir rastlantı gerçekleştirebilmektir' (Bernstein, 1971: 139).

Varoluşçu ve fenomenolojik gelenekleri ortak anlam temelli sosyolojik düşünceye bağlayan köprü, temel eylem birimi olarak 'tasarım'ı vurgulayan Schutz'un (1962, 1967) eseridir. Husserl'in esas itibariyle epistemolojik olan gözlemlerini eylem teorisine taşıyan Schutz'a (1967: 61) göre, '*herhangi bir eylemin anlamı, buna mukabil tasarımlanmış edimdir.*' Tasarımlar, gelecekte bitmişlik içinde hayal edilen haliyle, tamamlanmış edim adaylarını temsil eder; '*eylemin birliği tasarımın süreç ya da genişliğinin bir işlevidir*' (Schutz, 1967: 62; vurgu özgün metindeki gibidir). Burada Schutz rasyonel seçim kuramınca paranteze alınan sorunu ele almaktadır: Schutz'u ilgilendiren davra-

[18] Cornelius Castoriadis (1987: 87) 'toplumun hayalgücüne dayalı olarak kurulması' teorisinde, (Aristoteles ve Marx'ın yanı sıra) büyük ölçüde Heidegger'i temel alır: 'Bir şey yapmak, bir kitap yapmak, bir çocuk yapmak ya da böylesi şeyler yapmak, kendini, tüm yanları bilinmeyene açılan bir gelecekteki-durum içinde tasarlamaktır.'

nışsal sonuçlar değildir; onun üzerinde durduğu, daha çok, ileriye bakan (ama hep yarar maksimizasyonu peşinde de olmayan) aktörlerin fiili planda akışkan ve değişken olanak alanlarından seçimler inşa etme biçimidir. Schutz'a göre, rasyonel seçim teorisyenlerinin (ironik olarak, Parsons'a benzer şekilde [Schutz, 1978; Joas, 1996]) önerdiği soyut nesnel araç-amaç analizi ya da açık alternatif seçimi, amaçlı eyleme nadiren kılavuzluk eder. Geçmiş deneyimlerden kaynaklı tipleştirmelerin eylemi sınırlandırıp biçimlendirmesi söz konusu değildir sadece; daha da önemlisi, araç ve amaçlar hep zamansal olarak evrilir, bunlara çoklu olarak yeni biçimler kazandırılır ve bunlar büyük oranda belirsizlik taşır. Planlarla amaçlar sürekli bir tasarımsal 'hayal etme' sürecinden geçer; bu süreçte, seçimler kendilerini 'olgun bir meyve' gibi geleceğin eylemlerinin öznel ufuklarından koparıp düşünceye kadar, 'dikkat hüzmeleri,' gelecekte olası durumlar üzerine odaklanır (Schutz, 1967: 67-68).[19]

*Pragmatist perspektifler.* İnsan yaşamında tasarımların büyük önemi olduğuna vurgu yapsalar da, varoluşçu ve fenomenolojik gelenekler tasarımın ne için olduğunu, diğer bir deyişle, bir topluluk içerisinde problem çözme konusunda tasarımcı kapasitemizin hayati öneminin ne şekilde ortaya çıktığını göstermede yetersiz kalırlar. Bu noktada, rutine dönük ilgilerinin yanı sıra, aktörlerin geleceğe dair müzakerelerinin hayalgücüne dayalı esnekliğine de derin bir şekilde bağlı olan pragmatistlere tekrar dönebiliriz. Örneğin, Dewey (1981: 61), gelecek ile girilen deneysel ilişkiyi insan eyleminin olmazsa olmaz bir boyutu olarak niteler: 'En hayati biçimi içinde deneyim deneyseldir, verili olanı değiştirmeye yönelik bir çabadır; tasarım yoluyla, ileriye, bilinmeyene ulaşma çabasıyla karakterize olur; gelecekle kurulan bağlantı öne çıkan özelliğidir.' İnsan zekâsının temelinde 'mevcut-anın devamlılıklarında geleceğin sonuçlarını okuma' kapasitesi vardır (Dewey, 1961: 69); tasarımsal kapasite fiziksel ve sosyal dünyaların tepkiye dayalı seçimini ve hayalgücüne dayalı bir şekilde manipülasyonunu mümkün kılar, ki bu da demokratik katılım için çok hayati değer taşır. Aynı şekilde, Mead (1934) de, bizim de burada tartıştığımız kendilik kavramının kendimizi ötekilerin deneyimlerine yansıtma (projection) kapasitemizden kaynaklandığını ileri sürmek suretiyle tasarımsallığın esas itibariyle öznelerarası olan boyutuna vurguda bulunur. Kendiliğin çoklu, duruma dayalı olarak farklılaşabilen biçimleri arasında 'ben'in hayalgücüyle hareket etme

[19] Çoğu rasyonel seçim teorisyeninin aksine, Schutz'a (1967: 69) göre, yapılan seçimler büyük ölçüde istikrarsızdır ve ancak, edim tamamlandıktan sonra *ex post facto* (lat.: bir olayın gerçekleşmesi sonrası geriye dönük bakış - ç. n.) düşünüm yoluyla göreli açıklık kazanır: bu konuda içine düşülen 'yanılgı, ancak fiilin işlenmesini müteakip var olan bilinçli durumun geçmişteki, yapılan seçim öncesi belli bir süreç noktasında yattığını varsaymaktır.'

kapasitesi; sosyal koordinasyonu, ortak problem çözümünü ve kolektif sosyal reform tasarımlarını mümkün kılmasının yanı sıra, yerleşik roller karşısında özgürlük ve manevra kabiliyetini oluşturan şeydir. Pragmatist bakış açısıyla, tasarımlar sadece, en basitinden, bizi özgürlüğe zincirleyen belirsiz bir dünyaya 'fırlatılmışlık' yoluyla değil, aynı zamanda, bu özgürlüğün diğerleriyle birlikte ortak bir iyiye yönelik olarak pratiğe geçirilmesi yoluyla da oluşturulur.

## *Tasarımsallığın İçyapısı*

Önceki sayfalarda ortaya koyduğumuz tartışmanın da akla getireceği gibi, tasarlama kavramı felsefi ve sosyolojik teoride zengin bir mirasa sahiptir. Bizim kendi kavramlaştırmamız yukarıda sözü edilen teorisyenlerin içgörülerinin eleştirel olarak ele alındığı bir temel üzerinde yükselmekte ama tasarlamanın sosyal süreçlerde fiili anlamda nasıl işleyiş gösterdiğine ilişkin daha somut bir analiz yapma amacı gütmektedir. Önceki bölümde olduğu gibi, burada da, gelecekteki bir eylemi tasarlamanın içerdiği bazı önemli süreçlere değineceğiz; bunu yaparken, elbette, bu süreçlerin açık uçlu, yinelemeye dayalı ve sinerjik bir tarzda aralarında etkileşimde bulunduğunu, örtüştüğünü ve birbirlerini beslediğini de göz önünde bulunduracağız. Tasarımsallığın uyumlu içyapısı içerisinde üç ayrı baskın tını öngörüyoruz: *anlatı inşası*, *simgesel yenidendüzenleme* ve *varsayımsal karar alma.* Ayrıca, bu noktada, aktörleri zamanın diğer iki boyutuna yönlendiren ikincil tınıları tekrar hatırlatalım: ilkin, geriye-ileriye dönük bir *tanımlama* süreci aracılığıyla geçmişle kurulan ilişkiler - ki bu ilişkiler içinde, olası yaşam rotaları önceki deneyim tipleştirmelerinin oluşturduğu bir arkaplan karşısında konuşlandırılır; ikincisi, *deneyimleme* aracılığıyla mevcut anla kurulan ilişkiler - bu ilişkiler içinde de alternatif eylem çizgileri hâlihazırda kendini gösteren yeni durumlara karşı tepki olarak deney kabilinden hayata geçirilir.

*Öngörüye dayalı tanımlama.* Alternatifler nadiren açık ve düzgün bir şekilde sunulmuş olur, ne de gelecek açık bir kitaptır. Geleceğin olanaklarının sınırlı ama esnek yapısını anlamak çoğunlukla muğlâk ve belirsiz bir gelecek ufkunda olası gelişme örüntüleri tanımlamaktan geçer. Schutz'un (1967) da belirttiği üzere, bu gelecek öngörüsü insanın tipleştirme, repertuar ve sosyal anlatılarda tutulan önceki 'bilgi birikimi' ile geriye dönük bir şekilde ilişkilenmesi yoluyla yapılır. Bu geriye-ileriye dönük süreç eylemin gelecekteki rotasının çizilmesinde belleğin olmazsa olmaz rolünü gösterir. (Bu şekilde,

bu süreç geçmişi failliğin içyapısına taşır.) Dürtü, hedef ve niyetlerimize açıklık kazandırmak, gelecekteki olası sıkıntıları öngörmek ve ahlaksal ve pratik açıdan uygun eylem çizgileri oluşturmak için geçmiş deneyimlerimizden yola çıkarız. Öngörü temelli bu tip tanımlamalar asla bir defada yapılıp bitmez, bunlar, daha çok, beşeri motivasyon ve sosyal ilişkilerin farklılaşan ve çok katmanlı yapısı ışığında sürekli bir yeniden değerlendirmeye tabi tutulur.

*Anlatı inşası.* Böylesi tipik güzergâh belirleme çabaları az çok mantıklı nedensel/zamansal sekansları göz önünde bulundurmak suretiyle geleceğin olasılıklarını konumlandıran anlatıların inşasına sıkı sıkıya bağlıdır. Anlatılar tasarımlarla özdeş değildir (çünkü yönelmişlikten bağımsız olarak var olabilecek belirli bir kültürel yapıyı temsil ederler), ama bunlar, yine de, aracılığıyla aktörlerin zaman içinde ileriye dönük (giriş, gelişme, sonuç şeklinde) bir hareket duygusu geliştirmesini sağlayan kültürel kaynaklar sağlar. Jerome Bruner'e (1986) göre, böylesi öykülerin olay örgüleri en az üç temel unsur içerir: *çıkmaz*, *nitelik* ve *bilinç*; bu unsurlar aktörlerin yaşanmış çelişkiler karşısında öngörülen çözüm olanaklarını tasavvur etmelerini sağlar (ayrıca, bkz. Taylor, 1989). Tüm sosyal gruplar zamansal çerçevelendirme kaynakları olma işlevi gören ve topluluk üyeliğinin tanımlanmasına katkıda bulunan öykü repertuarlarına sahiptir (Carr, 1986; Somers, 1992); gelecek tahayyülünün özgüllük ve karmaşıklık derecesi mevcut anlatıların öne çıkışına ve bunların ahlaksal ve pratik anlamda kabul edilebilir olarak sunduğu 'kariyerler'e (White, 1992) sıkı sıkıya bağlıdır. Anlatılar 'eylem haritaları' (Ricoeur, 1991) sağlar ve böylelikle yaşam çizgisinin aşamalarının kurumsallaştırılmasına katkıda bulunur (Meyer, 1986), ama bunun yanında, esnek ve metaforik yapılarından dolayı da, kendini gösteren yeni durumlar karşısında deneysel olarak yeni çözümlere başvurmak amacıyla da kullanılabilir.

*Simgesel yeniden-düzenleme.* Tasarımsal hayalgücü anlambilimsel yenilik yaratmak açısından bir metafor gibi işler; anlamın unsurlarını ayrı ayrı ele alır ve yeni ve beklenmedik bileşimler içinde tekrar bir araya getirir. Paul Ricoeur (1991: 173-74) hayalgücünü 'dâhil olmama halindeyken, algı ya da eylem dünyasıyla ilgili olarak, olasılıkların serbest etkileşimi' biçiminde tanımlar. Aktörler bir oyun tavrı içinde kendilerini farklı olası rotalara yerleştirerek alternatif araç-amaç sekanslarını sürdürürler, böylece verili bir eylem alanı karşısında verecekleri tepkinin kapsamını da esnetebilirler. Bu senaryolar etkileşiminde, pratik sınırlamalardan (görece) kurtulan simgesel kod, şema ve anlatılar çoksesli, benzeş ve transpoze edilebilir niteliklerinden ötürü yaratıcı bir

şekilde yeniden şekillendirilebilir (Alexander, 1988: 301-333). Bu süreç öznelerarası etkileşimsel bir boyuta sahiptir; örneğin, oyun teorisine göre, aktörler diğer aktörlerin eşzamanlı, hayalgücüne dayalı tasarımlarına ilişkin yaratıcı senaryolar temelinde kararlar alırlar (Axelrod, 1984). Potansiyel olarak daha az acı verici bir tarzda, ortak eylem senaryosu tasarımları hem yeni kolektif eylem stratejileri formüle etmenin (Melucci, 1989), hem de yeni sosyal politikalar, normatif idealler ya da kurum organize etme biçimleri geliştirmenin (McLoughlin, 1978; Castoriadis, 1987) iletişimsel dayanaklarını sağlar.

*Varsayımsal karar alma.* Olası eylem senaryolarını inceledikten sonra aktörler varsayımsal kararlar alma işiyle başbaşa kalırlar; bu kararların yaşanmış çelişkilerden kaynaklı ahlaksal, pratik ve duygusal kaygılara yanıt veriyor olması gerekir. Tüm çelişkilerimizin aşırı belirlenmiş oluşu ve bağıntı duygumuzun yaşam sürecimiz boyunca değişiklikler geçirmesi genellikle şu anlama gelir: böylesi kararlar doğası itibariyle *sentetik* olur ve çoğunlukla birkaç çelişkiyi birden eşanlı bir şekilde çözüme kavuşturmaya ve yönelinmiş farklı eylem alanlarını eklemlemeye yönelik olur. Örneğin, bir kariyer tasarımı, birbirinden ayrılmaz şekilde, hem kişinin para, statü, başarı ve yaratıcı ifadeye dönük arzusunu hem de daha geniş anlamda dünyada bir fark yaratma umudunu içerebilir. Aynı şekilde, sosyal hareketlerde yer almak suretiyle, kişi sosyal sorunları çözüme kavuşturmaya çabalayabilir ve bunu yaparken tanınma, dayanışma, isyankârlık ve örgütsel başarı fırsatlarını da deneyimler. Bütün bu kararların başlangıçta ille de açık seçik telaffuz edilen eylem hedefleri olarak bulunması gerekmezken (ve ancak, bir eylemin gerçekleşmesini müteakip geriye dönük düşünüm aracılığıyla kavranması da olasıyken), birçok aktör, zorlandığında, belli bir eylem çizgisini takiplerinde ne istediklerine ve neyi amaçladıklarına ilişkin şöyle ya da böyle farklı ve çokdeğişkenli tarifler verir.

*Deneysel uygulama.* Tasarımsallığın bu son boyutu hayalgücü ile eylem arasındaki (ve bunun sonucu olarak gelecek ile mevcut an arasındaki) sınır çizgisine yaslanır; bir kez senaryolar incelenip çözüm önerileri oluşturuldu mu, bu varsayımsal kararlar deneyim ya da keşfe dayalı sosyal etkileşimlerde sınamaya tabi tutulabilir. Erik Erikson (1968) gibi psikologların 'rol denemesi' olarak imlediği bu durum özellikle gençlik çağında daha çok kendini gösterir; bu süreçte bireyler söz konusu sorumluluklara kendilerini tam olarak adamaksızın olası kimlikleri sınarlar. Genellikle ritüel içerimleri olan deneysel uygulamalar dramaturjik antropolojiyle birlikte farklı simgesel etkileşim çalışmalarında (Goffman, 1959) ele alınmıştır. Örneğin, Victor Turner

(1974) toplumların ritüel olarak sosyal rolleri tersine çevirdiği 'eşik süreçleri' sırasında yaşama geçirilen 'sosyal oyunlar'ı tarif eder. Turner bu tarz oyunların sosyal düzeni tahkim ettiğini söylese de, bize göre, insan etkileşimlerinin yeni olanaklarının kolektif bir ölçekte tahayyül edilip sınanması ve (belki de) tanımlanması sebebiyle, bu deneysel eşik süreçlerinin geniş anlamıyla kültür üzerinde dönüştürücü ve yenileyici bir etkide bulunması da muhtemeldir.

### *Empirik Araştırmada Tasarımsallık*

Yeni gelecek olasılıkları oluşturacak şekilde geçmiş etkileşim örüntülerinin hayalgücüne dayalı olarak nasıl yeniden-düzenlenebileceği üzerinde durmakla sosyolojik araştırmalar açısından çok verimli bir tartışma yarattığımıza inanıyoruz. Ne var ki, bizimki, kapsamlı felsefi mirasına rağmen tasarımsallık nosyonunun büyük oranda ihmal edildiği çoğu empirik sosyolojik araştırmaya da ters düşen bir bakış; bunun sebebi kısmen, empirik sosyolojinin kendi öznel niteliğinden ve 'hayalgücüne dayalı' fenomenlerin davranışsal gözlem, araştırma teknikleri ve makro-yapısal analiz ile açık uyumsuzluğundan kaynaklanmaktadır. Bizce, failliğin tasarlama boyutunun öznelci gettodan kurtarılıp sosyal yeniden-üretim ve değişim süreçlerini anlamaya yönelik olarak empirik araştırmaların olmazsa olmaz bir parçası haline getirilmesi gerekir. Aslına bakılırsa, yukarıda altı çizilen unsurların çoğu, düşük bir teorik düzeyde ve kalıntı şeklinde olsa da, farklı sosyal bilim disiplinlerine ait birçok çalışmada ele alınmıştır. Bu noktada, failliğin tasarımsallık boyutu ve eylemin farklı zamansal-ilişkisel bağlamları arasındaki etkileşim üzerine yapılacak gelecekteki araştırmalara ışık tutmak amacıyla bu yaklaşımlardan bazılarını (kısıtlı noktalarıyla birlikte) ele alacağız.

*Zaman perspektifleri.* Sosyolojide çoğu yaşam çizgisi yaklaşımı geçmiş deneyimlerin birbirini takip eden yaşam durakları üzerine odaklanırken, sosyal psikolojide gayet gelişmiş bir alt alan da doğrudan tasarımsallıkla bağlantılı sorulara yanıtlar aramıştır. 1940'lardan itibaren 'zaman perspektifi' ve bunun akademik başarı ve sivil halkın moral gücü (Lewin, 1948) üzerindeki etkisi konusunda araştırmalar yapılmış, yakın zamanda da bu alandan araştırmacılar zaman perspektifinin çocukluk, gençlik, ortayaş ve yaşlılık gibi farklı gelişim süreçleri sırasında geçirdiği değişiklikleri incelemişlerdir. Bilişsel gelişim, yanı sıra, aile ve sınıfsal temel gibi belirli sosyal bağlamlarla bağlantılı, hayal edilen gelecek olaylarının yoğunluk ve kapsamının değişebilirliği gibi

unsurları inceleyen, gelecek beklentilerinin inşası konulu çalışmalar (Cottle ve Klineberg 1974; Devolder ve Lens 1982; Wessman ve Gorman 1977; Greene 1986, 1990) da tasarımsallık açısından özel öneme sahiptir. Bu araştırmaların çoğunun mustarip olduğu nokta, bunların aşırı davranışsal ve bağıntısal varsayımlar içermesiyken, yakın tarihli anlatısallık çalışmalarının teorisyenleri geçmiş ve geleceğe ilişkin kişisel kavramlaştırmaların kilit geçiş ve/veya buhran momentlerinde nasıl dönüştürüldüğünü (Riegel, 1975, 1977; Cohler, 1982) araştırmışlar, yaşam çizgisi çalışmalarına (Gergen ve Gergen, 1983, 1984, 1988; Bruner, 1986; Sarbin, 1986) yorumcu bir boyut eklemişlerdir.

*Kehanetçi Hareketler.* Tasarımsallıkla doğrudan ilişkili ikinci bir çalışma çizgisi kahince, ütopik ve devrimci hareketleri konu alan kapsamlı literatürdür. Bu literatürü (sosyal-yapısal ya da sosyal-psikolojik unsurların aksine) kültürel unsurlar üzerine aşırı vurgularından dolayı eleştirmek mümkün olmakla birlikte, (Desroche [1979] ve Ricoeur'ün [1991] çizgisini takip eden) bizim bakışımıza göre, kolektif ideal ve hedeflerde ifadesini bulan tasarımsal hayalgücü; binyılcı hareketler, dinsel kültler, alternatif cemaatler ve devrimci örgütlerden daha genelleşmiş kültürel yeniden-canlanma biçimlerine uzanan farklı birçok tarihsel fenomen üzerinde sadece gölge-olgusal değil, ayrıca inşa edici bir rol oynamaktadır. Örneğin, Norman Cohn'un (1977: 16-17) belirttiği gibi, 11-16. yüzyıllar arasında Avrupa'da kendini gösteren binyılcı tasarımlar dönemin daha sınırlı yöresel köylü ve zanaatkâr isyanlarından çok farklı türde hareketler ortaya çıkarmıştır: 'Yoksulların yaşamlarının maddi koşullarını değiştirmeye yönelik olağan arzusu nihai ve mahşeri bir katliamla pirüpak yeniden doğacak bir dünya fantazileriyle iç içe geçmiştir.' Benzer şekilde, William McLoughlin'e (1978: 2) göre, Amerikan tarihinde belirsizlik ve değişim süreçlerinde yaşanan asıl 'büyük uyanışlar kurumlarımızın temelden yeniden yapılanması ve sosyal hedeflerimizin yeniden tanımlanmasıyla sonuçlanmış' olan katartik canlanmalara yol açmıştır. Son olarak, Marksist olan ve olmayan devrim tarihçileri (örneğin, Thompson, 1966, 1993; Walzer, 1965, 1980) Walzer'in 'yeni bir ahlaksal ve maddi dünya kurma ve köktenci bir şekilde yeni gündelik davranış örüntüleri dayatma veya bu yönde çağrıda bulunmaya yönelik bilinçli çabalar' olarak tanımladığı devrimci hareketlerin tasarımcı boyutlarını vurgularlar. Bizatihi devrim, diye sonuca bağlar Walzer, 'bir tasarımdır' (1980: 202-3).

*Çerçevelendirme süreçleri.* Tasarımsal hayalgücü, ayrıca, daha az apokaliptik nitelikli sosyal hareket ve kurumsal reform çabalarında da bir unsurdur. İyi araştırılmış bu alandaki çoğu çalışma kısmen 1970'li ve 1980'li yıllarda

'strateji' ve 'kimlik' arasındaki paradigmatik kopuştan (Cohen, 1985) dolayı tasarımsal boyutu kuramlaştırmada hüsrana uğrar. Kantçı çıkarlar-idealler bölünmesine kadar götürülebilecek bu kopuş tasarımsallığın esas itibariyle birbirine bağlı iki boyutunu ayırmıştır: 'stratejiler anlam ve refleksiviteden arındırılmış, öte yanda kimlikler de düzlenip yönlenme güçleri budanmıştır' (Mische, 1994).[20] İki paradigmayı birleştirmeye yönelik yakın tarihli çabalar (bkz. Morris ve Mueller, 1992) kolektif eylemde çerçevelendirme benzeri tasarımsallığa yaklaşan kavramlar (Snow *et al.*, 1986; Snow ve Benford, 1988; Gamson, 1992; Tarrow, 1992; alternatif bir formülasyon için, bkz. Steinberg 1996) ortaya çıkarmıştır. Yapısalcı içerimlerine karşın çerçeve nosyonu (adlı adınca ifadeyle 'çerçevelendirme süreçleri') 'gerçeklik inşası düzeyinde failliği ve mücadeleyi ima eder' (Snow ve Benford, 1992: 136). Çerçevelendirme hem *teşhisçi*dir hem de kehanetçidir: 'sorunu çözmeye yönelik genel bir eylem hattı ve bu eylemi gerçekleştirmeye yönelik bir sorumluluk ödevi' önerir (Snow and Benford, 1992: 137). Yeni sosyal amaçlar ve onlara ulaşmaya yönelik farklı araçlar tasarlamak yoluyla, aktörler daha kapsamlı nitelikteki politik kültür içinde mevcut temel çerçeveleri kullanırlar - ve kimi de, bunları aşar, yeniden düzenler ve dönüştürürler.

*Kurumsal yenilik.* Tasarımsallığın önemli (ama henüz gelişmemiş) olduğu dördüncü araştırma alanı kurumsal yenilik/değişiklik alanıdır. Görmüş olduğumuz üzere, yeni kurumsalcılar kurumsal amaçların ancak *post hoc* muhasebe pratikleri içinde açığa çıkan rutinlerde gömülü olduğunu tartışmak ve böylece tasarımsal boyutu gölgede bırakmak suretiyle organizasyonel karar-alım üzerine rasyonel-seçim görüşlerine karşı çıkmışlardı. Ne var ki, yakın zamanda, bazı organizasyon araştırmacıları (DiMaggio, 1988, 1991; Galaskiewicz, 1991; Fligstein, 1991; Brint ve Karabel, 1991) organizasyonların amaçsal ve çelişkiye dayalı veçhesini toparlamaya ve kurumsal inşa ve reform süreçlerine daha çok eğilmeye çalışmaktadır. Örneğin, Paul DiMaggio (1991), müze profesyonellerinin yeni gelişen organizasyonel bir alan olan sanat müzeciliği alanında verdikleri mücadeleler üzerine çalışmasında (teorileştirmeden de olsa) tasarım-

[20] Mische (1997: 7-8), tasarımsallık ve sosyal hareketler üzerine empirik bir çalışmasında, tasarımsallık kavramının kolektif eylem üzerine rasyonel seçim perspektifleriyle norm-temelli (ya da kimlik-temelli) perspektifler arasındaki kopuşu aşmamıza olanak tanıdığını savunarak bu kritiği daha da geliştirir: 'Tasarımlar eşanlı olarak ahlaksal, pratik ve kapsam bakımından politiktir ve bu anlamda, ideallerle çıkarların, protestoyla önerilerin, fırsat yapılarına değgin ütopyacı alternatiflerle pragmatik değerlendirmelerin iç içe geçmesini sağlar.' Benzer şekilde, tasarımsallık, rasyonel seçim ile kültürel determinizm arasındaki bölünmeye de meydan okur: 'Tasarımlar, aktörlerin, hayalgücüne dayalı olarak amaçlı eylemler formüle etme aracıdır, ama bunlar hep elde mevcut kültürel anlatılarla repertuarlardan oluşur... Dahası, rasyonel seçim teorisinin soyut iradeciliğinin aksine, tasarım inşası durumsal olarak olumsaldır, öğrenme ve gözden geçirme süreçlerine tabidir ve hep yüksek ölçüde bir belirsizlik halesiyle kuşatılmıştır.'

sallık terminolojisine başvurur. DiMaggio (1991: 277) 'profesyonel tasarım' fırsatlarının, bunların kolektif bir girişimin parçası oldukları yönündeki farkındalığı nasıl pekiştirdiğini ve böylelikle, bu tasarımların yenilik model ve kaynakları olarak birbirlerini temel alma olasılığını nasıl yükselttiklerini gösterir. Bu tasarımlar, belirli mücadeleler sonucunda da olsa, adalet ve ilerlemeye dair 'Batı tarzı kültürel anlatılar'dan yararlanılarak inşa edilmiştir ve bu da, kolektif eylem tasarımlarının gelişiminde anlatısal yeniden-inşanın önemine işaret eder.

## Failliğin Pratik-Değerlendirme Boyutu

Failliğin uyumlu üçlüsüyle ilgili ele alacağımız son unsur, mevcut anın talep ve olumsallıklarına karşılık veren boyuttur. Düşünümsel olmaktan görece uzak rutin eğilimlerin bile değişen durumların gereklerine uygun hale getirilmesi gerekir; yeni tahayyül edilmiş tasarımların da gerçek dünya koşulları içerisinde ayakları yere basmalıdır. Ayrıca, yargıda bulunup seçim yaparken, yabana atılmayacak muğlâklık, belirsizlik ve çelişkilerin göz önünde bulundurulması gerekir; şurası açık ki, araç ve amaçlar kimi zaman çelişir ve beklenmedik sonuçlar strateji ve yönelimde değişiklik yapılmasını gerektirir. 'Kural kendi kendini hayata geçirmez; kuralın hayata geçirilmesi gerekir ve bu da, zor ve ince ayarlı yargılardan geçebilir... Formül ile uygulanışı arasında sanki can alıcı bir "fronetik" boşluk var gibidir (Taylor, 1993: 57). Deneyimin yeni oluşan durumlar karşısında sorunsallaştırılması, böylece, sosyal aktörlere giderek artan ölçüde düşünüm ve yorum yapma sorumluluğu yükler. Bu tarz durumsal yargıda bulunmaya farklı isimler verilegelmiştir: pratik bilgelik, ihtiyat, sanat, düşüncelilik, basiret, uygulama, doğaçlama ve zeka; biz ise bunu failliğin pratik-değerlendirmeci boyutu olarak adlandırıyoruz.

Failliğin pratik-değerlendirmeci boyutu itibariyle temel odağı, sosyal deneyimin *bağlamsallaştırılması*nda yatar. Bu noktada da, böylesi süreçlerin iletişimsel etkileşim boyutunu vurgulamakla pragmatistlerin izinden gidiyoruz; yaşanmış durumların pragmatik ve normatif gerekleri konusunda başkalarıyla (ya da kimi zaman, özrefleksif olarak, kendileriyle) müzakereye girmek yoluyla, aktörler, mevcut eylem örüntülerine meydan okuyabilecek (üzerinde düşünülmüş) kararlar alma kapasitesi kazanırlar. Bu iletişimsel süreç, müzakereye dayalı karar-alımın 'güçlü' momentini, tekrara dayalılık boyutunda andığımız, zımnî manevranın 'güçsüz' konumlanmışlığından ayrıştıran unsurdur. Pratik değerlendirme kapasitelerini yükseltmek suretiyle, aktörler failliği dolayımla-

yıcı bir tarzda kullanma yeteneklerini kuvvetlendirirler ve bu, bizatihi eylemlerin durumsal bağlamlarına meydan okuyup onları dönüştürecek yollardan, tasarımlarını (en azından potansiyel olarak) sürdürmelerini sağlar (gerçi şu da var ki, etkileşimlerin olumsallığı ve belirsizliği göz önünde bulundurulursa, aktörlerin eylemlerinin sonuçları kontrol edilemez ve bunlar, çoğunlukla, yeni faillik müdahalelerini gerektirecek şekillerde 'geri dönüt' sağlar).

### *Pratik Değerlendirme Kavramının Tarihi*

Uzun tarihine rağmen, pratik değerlendirme kavramı modern zamanlarda, antik dönemde ve ortaçağda olduğundan daha süreksiz ve daha az sistematik çabayla ele alınmıştır. Çağdaş eylem teorisinde de, açık seçik davranış kuralları üzerine ve konumsal temelli yargıda bulunma pratiğine yönelik görece çok kısıtlı bir alan tanıyan kavramlar üzerine yapılan vurgu pratik değerlendirmeyi gölgede bırakmıştır. Sosyal teoride, açık karar-alım prosedürleriyle ilgili modern kaygılar ve yanı sıra, 'muğlâklıktan yaygın kaçış' (Levine, 1995) eğilimi birçok analitik perspektifte -yalnızca rasyonel seçim teorisi değil, ayrıca, daha bariz olmasa da aynı şekilde araçsalcılığıyla öne çıkan ve izi en azından Max Weber'in *Zweck-* ve *Wertrationalität* tartışmalarına (Weber, 1978) kadar sürülebilecek sosyal eylem anlayışları- gözle görülür hale gelmiştir. Durkheim (1961: 31, 26) bile, ahlaklılığı, tanım olarak, bir 'emirler sistemi,' sabit ve spesifik özel kurallardan oluşan bir sonsuzluk' olarak görür. 'Kuralın,' diye yazar, 'bizi serbest bıraktığı, yapmamız gerekeni bize dayatmadığı ölçüde ve eylem kendi yargımıza kaldığı ölçüde, ahlaksal değer biçme söz konusu değildir' (Durkheim, 1961: 23-24).

*Pratik bilgelik üzerine Aristotelesçi perspektifler.* Bu noktada, bir kez daha, basiret ya da başka deyişle pratik bilgelik konusunda kaleme alınmış en eski (ve en eksiksiz) yazılara, yani Aristoteles'in etik üzerine yazılarına dönmemiz gerekiyor. Aristoteles'in sonraki kural temelli teorilerle belirgin bir zıtlık oluşturan bakışına göre, '"pratik meselesi"nin şu üç özelliği, pratik seçimlerin neden bir evrensel kurallar sisteminde yeterince ve tam olarak sağlanamayacağını gösterir.' (Nussbaum, 1986: 303-4): tikel olanın değişkenliği, belirsizliği (karmaşıklığı ve bağlamsal çeşitliliği) ve doğasından gelen tekrar edilemezliği.[21] Ayrıca, iyi bir insan yaşamının asli özellikleri olan değer, kural ve ilkeler bizatihi çoğulcudur ve ölçülemez niteliktedir; bu yüzden, konumlanmış yargılara yö-

[21] 'Modern okur açısından Aristoteles'in düşüncesindeki belki de en aşikâr ve şaşırtıcı eksiklik, *Ethics*'de kurallardan hemen hiç söz edilmemesidir' (MacIntyre, 1981: 141).

nelik kaygı, evrensel normların ya da buyrukların sorunsal olmayan bir şekilde hayata geçirilmesine duyulan en basit inancı gölgede bırakır (Nussbaum, 1986: 303-4, 294-95). Aristoteles'e göre de, pratik bilgelik, farklı şekillerde, amaç ve araçları işaret edebilir; ya stratejik ve hesapçı olabilir -ki bu durumda, der, kişilerin zeki, hünerli ya da kurnaz olduğundan söz edebiliriz- ya da bizatihi iyi yaşamın daha kapsamlı sorunlarıyla ilgili olabilir (Aristoteles, 1985: 153).Aristoteles pratik bilgeliği doğası itibariyle iletişimsel görür; yani, pratik bilgelik, sürgit bir söylem topluluğuna derin biçimde dâhil oluşu ve katılımı beraberinde getirir. Salt bireysel ya da monolojik olmaktan uzak olan pratik bilgelik, diyalog ve iknaya hep açıktır ve ortak değer, çıkar ve amaçları derinden niteler.

*Yargı-gücü ve eleştirel müzakere teorileri.* Kendinden önceki ahlak teorilerinin aksine, basireti bir erdem olarak değil, daha ziyade, soğuk ve bencil hesapçılık, çıkarcılık ve pragmatizme yönelik bir araç olarak gören Kantçı etikle birlikte bu mirastan köklü bir kopuş yaşanır. Ama yine de, Kant bile, özellikle sonraki çalışmalarında, dolaylı olarak bir pratik değerlendirme teorisi getirir.[22] Ayrıca, ona göre, pratik yargılar (özellikle de zevk yargıları) tüm insanların potansiyellerinin sınırları içine düşer, zira bunlar 'bir sağduyunun [*sensus communis*] var olduğunu önvarsaymamıza... bağlıdır' (Kant, 1951: 83). Kant bu tarz 'sağduyu'yu, kendi deyişiyle 'genişletilmiş zihniyet' ile bağlantılandırır ki, söz konusu zihniyet içinde, yargıda-bulunma, kişinin sınırlı deneyiminden soyutlanmak yoluyla gerçekleştirilir; bundan amaç ise, kendisini başka herkesin yerine koymak ve böylelikle kolektif iyilik üzerinden müzakerede bulunmaktır. Böyle bir fikir, açıkça modern nitelikteki özerklik temasını olduğu kadar, Aristoteles'in söylem topluluğu nosyonunu da hatırlatır, çünkü yargı artık somut bireylerin öznelliğine ve kaprislerine bağlı değildir.

Pratik değerlendirmenin eleştirel ve diyalojik yanlarını tam olarak kucaklayan daha yakın tarihli teori örnekleri John Dewey, Hannah Arendt ve Jürgen Habermas'ın yazılarında bulunabilir. Dewey, Kant'ın düşünümsel yargı üzerine görüşlerini kendi pragmatist -ve belirgin biçimde ilişkisel- yargı teorisine dâhil eder. 'The Logic of Judgements of Practice' ('Pratik Yargıların Mantığı') (1985) makalesinde, Dewey, tüm böylesi yargıların, yolun çatallanmasıyla birlikte kişinin çözüme kavuşturmaya çalıştığı bir zamanda, yani problem içeren

---

[22] Kant'ın basiret üzerine ilk eleştirel görüşleri için, bkz. Kant (1956): 16, 37-38; (1964): 83. Pratik yargı-gücü konusundaki sonraki çalışmaları için, bkz. Kant (1971: 389-90). *Critique of Judgment* yapıtında, Kant (1951: 18), 'kesin' ve 'düşünümsel' olmak üzere iki tür yargı ayrımı getirir; bunlardan birincisi, tikel olanı basitçe, bir kural ya da o kural için hâlihazırda verili bir evrensel unsur altında kapsarken, ikincisi, 'doğası itibariyle tikel olandan evrensel olana ulaşmak zorundadır.' Kant'a göre, mantıksal ve ahlaksal yargılar ilk kategoriye ait, haz temelli yargılar ise ikincisine aittir ve bu tarz yargılar zorunlu olarak pratik değerlendirme içerir.

bir deneyimle başladığını belirtir. Belirli bir *sensus communis* noktasından hareketle, ortak 'çıkarlarla amaçlardan müteşekkil bir bütün'ün benimsenmesine bağlı olarak, yargılar öznelerarası geçerlik kazanır (Dewey, 1978: 286). Arendt (1984: 36) ise, düşünümsel yargının estetikle sınırlı olmadığını ve insanın zihinsel yeteneklerinin en politik olanını temsil ettiğini öne sürerken Kant'ı temel alır. Yine Kant'ın genişletilmiş zihniyet nosyonundan hareket eden Arendt, 'temsili düşünme' olarak adlandırdığı bu kavramı şeyleri diğerlerinin perspektifinden görme yeteneği olarak, 'nihayetinde uzlaşmaya varmam gerektiğini bildiğim başkalarıyla (beklenen) iletişim' olarak tanımlar (Arendt, 1977*a*: 220; ayrıca, bkz. Arendt, 1977*b*; Benhabib1992*b*). Son olarak, Habermas (1990; 1993) da, bir yandan ısrarla Kant'ın etik katılığını düzelttiğini belirtirken, onun yargı doktrininden yararlanır; Kantçı 'gerekçelendirme söylemi'ne daha Aristotelesçi bir 'uygulama söylemi' ekler. İletişimsel eylem teorisini geliştirirken, Habermas, bizatihi Kantçı etiğin boşluğuna itiraz yükseltirken bile, müzakere ile öznelerarası geçerlik üzerine Kantçı vurguyu korur.[23]

*Feminist teoriler.* Birçok feminist düşünür de, kadınların belirli kapasite, deneyim ve tarihleri üzerine yaptıkları eleştirel analizlerde ve aynı zamanda, daha genel (daha az 'özcüleştirici') ahlak ve pratik uslamlama teorileri geliştirmeye yönelik olarak bu deneyimlerden hareketle vardıkları genellemelerde, pratik değerlendirme üzerine hem Aristotelesçi hem Kantçı bakış açılarından yararlanır. Bu bağlamda önemli bir çaba, Carol Gilligan'ın (1982: 22), konumlanmış uslamlamaya başvurmada görülen sosyal-cinsiyet farklılıklarını vurgulayan ve böylece Kant'ın soyut evrenselci ahlaksal yargı/eylem kavrayışlarının sınırlılıklarını (örneğin, Kohlberg, 1981) alt etmeye çalışan *In a Different Voice* (*Farklı Bir Sesle*) adlı çalışmasıdır. Farklı perspektifiyle Donna Haraway (1988) de, yerleşik 'nesnellik' anlayışlarını eleştirir ve bunların yerine, kısmen 'sınırlı' konumların özelliklerini temel alan 'konumlanmış bilgiler' için çağrıda bulunur. Son olarak, Seyla Benhabib kendi iletişimsel pratik yargı anlayışında diyalog ve kamusal müzakere süreçlerini vurgular: 'eşitlikçi ve evrenselci ahlaksal söyleşi modeli [Kant] ile bağlamsal yargı [Aristoteles] uygulaması arasında,' der, 'hiç uyumsuzluk' yoktur (Benhabib, 1992*a*: 54; ayrıca, bkz. Benhabib, 1987, 1992*c*).

[23] Pratik değerlendirmeye değgin örtük uslamlamanın (Kantçı gelenek içerisinden) daha belirsizlik içeren bir diğer örneği de, Max Weber'in (1946), 'somut durumların ve bu durumlar içerisinde gerçekleşen eylemin mümkün (kastedilmemiş) sonuçlarının 'açık gözlerle' kavranışını gerektiren klasik 'sorumlu eylem' tartışmasıdır (ayrıca, bkz. Roth ve Schluchter [1979]: 2. bl.). Weber'in getirdiği analizin belirsizlik içerdiğini söylüyoruz, çünkü Dewey, Arendt ve Habermas'ın önerdiğinin aksine, bu analiz kararcı bir etiğe işaret eder ('İşte buradayım; başka türlüsünü yapamam') ve Kant'ın özgün 'genişletilmiş' ya da 'temsili' (Arendt) düşünme görüşünü büyük ölçüde arka plana iter. Weber, bizatihi nihai amaçların düşünümsel aktörlerce bilgelik ve basiret içeren bir tarzda seçilebildiği öznelerarası süreçleri teorileştirmede hüsrana uğrar.

### *Pratik Değerlendirmenin İçyapısı*

Metnin önceki kısımlarındaki tartışmanın ortaya koyduğu üzere, kavram olarak pratik değerlendirme birçok farklı etkinlik biçimleriyle ilişkilendirilir: genel pratik bilinç ve eylem tarzlarının yanı sıra, bilişsel, ahlaksal ve estetik yargı ile; daha kısıtlayıcı sosyal-cinsiyetli kimlik nosyonları ile birlikte, genişlemeci evrensellik idealleri ile; zekilik ve hesapçılık ile; ama aynı zamanda genişletilmiş düşünüş ve kamusal müzakere ile. Bu kısımda ise, pratik değerlendirmenin içyapısını inceleyip bu faillik boyutunun kimi unsurlarının yukarıda anılan tüm tezahürlerin parçası olduğunu göstereceğiz. Bize göre, pratik değerlendirmenin uyumlu içyapısının üç baskın tınısı, hepsi de anın somut koşulları içerisindeki tasarımların ve alışkanlığa dayalı pratiklerin bağlamsallaştırılmasını gerektiren *sorunsallaştırma*, *karar alma* ve *uygulama* olarak ayrımlaştırılabilir. Bunun yanında iki ikincil tını da öneriyoruz: aktörün gelecekle ilişkisi, geçmiş deneyim örüntülerinden oluşan bir arkaplan karşısında verili bir durumun *nitelendirilme*sini temel alır; ikinci olarak, gelecekle ilişkiyi nitelendiren unsur, aktörlerin, içerisinde, alternatif varsayımsal senaryoları -bu senaryolar gerçek-dünya durumları içerisinde hayata geçirildiği takdirde ortaya çıkabilecek sonuçları eleştirel olarak değerlendirmek yoluyla- dikkate aldıkları mümkün eylem güzergâhları üzerinden *müzakere*dir.

*Sorunsallaştırma.* Pratik değerlendirmenin ilk analitik bileşeni, eldeki somut tikel durumun bir şekilde belirsiz, halledilmemiş ya da çözüme kavuşturulmamış olduğunun tanınmasını içerir. Söz konusu olan tasarımlar ise, bu tanıma, tasarımların dolayımsız ve çabasız biçimde gerçekleştirilmesine bir ölçüde engel olan ve uygulama ya da bağlamsallaştırmaya meydan okuyan niteliğiyle mevcut gerçekliğin kavranması zorunluluğunu beraberinde getirir. Tekrara ya da alışkanlığa dayalı etkinlik durumunda ise şöyle bir sorun da vardır: hiçbir yeni durum kendisinden öncekilerle asla tam olarak aynı değildir ve tüm rutin etkinlik birtakım ayarlamaların yapılmasını zorunlu kılan yeni olumsallıklarla karşı karşıya kalır. William Sewell'in (1992) açıkça önerdiği ve Bourdieu ile Giddens'in bahsettiği eleştirel 'analojik transpozisyon' tartışması buradan çıkmıştır. Dewey bu problemden durumların nesnel 'eksikliği' diye söz eder: 'Bu eksiklik fiziksel değildir. Bir şey "oradadır," ama orada olan şey nesnel durumun tamamını oluşturmaz... Bundan çıkarılacak mantıksal sonuç, o şeyin henüz *sona ermemiş*, bitmemiş olduğu ya da bütünüyle verili olmadığıdır' (Dewey, 1985: 15). Verili durumu sorunsal niteliğinden uzaklaştıracak, halledecek ve çözüme kavuşturacak bir şey yapılmalıdır; bir diğer ifadeyle, pratik bir yargıya ulaşılmalıdır.

*Nitelendirme*. Eldeki sorunsal koşullar, sonrasında, herhangi bir şekilde nitelendirilmelerini sağlayan ilkeler, şemalar ve geçmiş deneyim tipleştirmeleriyle ilişkilendirilmelidir. (Bu bileşen, pratik değerlendirme momentinde geçmişi çok derinden içerir.) Söz konusu durum belirli bir tekrara/alışkanlığa dayalı etkinliği gerektirir mi? Spesifik bir görevin yapılması çağrısında bulunur mu, yoksa kendini içinde belli bir eylem tasarımı arayışının uygun, hatta mümkün olduğu bir bağlam olarak mı sunar? Özellikle ahlaksal durumlara referansla konuşan Benhabib (1992*b*) bunu 'epistemik tanımlama' olarak adlandırır (Aristoteles buna 'algı' ya da 'anlayış' derken, Kant aynı sorunu 'düşünümsel yargı' başlığı altında tartışır). Bu, 'nüans ve ince-gölgelendirmeye tepki verme'yi, kişinin, 'önceden yerleşikleşmiş ilkeler [ya da eylem şemaları] zorlanacak şekilde, yargısını eldeki meseleye uyarlama'sını gerektirir (Nussbaum, 1986: 301). Bu tarz yargılar bilişsel olmalarının yanı sıra duygusaldır (ya da 'tutkusal'): 'Algı, kişiliğin tamamının karmaşık bir tepkisidir' (Nussbaum, 1986: 309); bu tepki çerçevesinde duyguları (Aristoteles'in ifadesiyle söylersek) 'zekice,' eğitilebilir ve entelektüel hayattan ayrılamaz olarak görmek mümkündür.

*Müzakere*. Mantıklı seçimler, daha kapsamlı olanak ve özlem alanları arkaplanına karşı, pratik algı ve anlayışların ışığında tartılmalıdır. (Bu noktada tasarımsallık unsuru pratik değerlendirme süreçlerine dâhil olur.) Müzakere, alışkanlığa dayalı eylem örüntülerinin mevcut anın somut taleplerine düşünümsel olmayan biçimde uyarlanmasından daha fazlasını içerir; müzakere, aynı zamanda, durumsal olumsallıklara daha kapsamlı amaç ve tasarımlar ışığında en iyi nasıl karşılık verileceği konusunda arayış içeren bilinçli bir düşünme sürecini de beraberinde getirir. Böylesi bir düşünme süreci bireysellik içerecek şekilde ya da söylemsel olarak, ya da Kant'ın 'genişletilmiş zihniyet' idealini hatırlatacak biçimde, söylemsel veya monolojik olarak gerçekleşebilir. Çoğunlukla stratejik uslamlamayı ya da amaç-araç rasyonalitesini kullansa da, bu süreç, ayrıca, 'amaca *götüren* unsurlar'a (Aristoteles, 1985: 63; vurgu eklenmiştir) yönelik bir dikkati de gerektirebilir; bu yüzden de, alışkanlıklarla tasarımları gerçekleştirmeye yönelik spesifik araçların belirlenmesinin yanı sıra, bunların daha çok ayrıntılandırılması gereğini de beraberinde getirebilir. Müzakere, kişiyi ikilemde bırakan koşullar altında izlenecek eylem güzergâhına yönelik bir arayışı içeren, münferit amaçların bağlamsallaştırılması durumunda geçerli olabileceği gibi, alternatif olarak mümkün amaçlar arasında çatışma yaşanması durumunda da geçerli olabilir (Taylor, 1985). Son olarak, müzakere, durumların özellikleriyle duygusal ilişkiye geçişi de bera-

berinde getirir; 'entelektüel olan ile tutkusal olan arasındaki, her iki alana da yakın çizgi üzerinde' durur: dilek içeren müzakere ya da müzakere içeren arzu olarak tarif edilebilir' (Nussbaum, 1986: 307-8).

*Karar-alım.* Müzakere karara (ya da seçime), yani hemen mevcut an içinde edimde bulunma kararlılığına yönelik olarak ilerler. Kimi durumlarda bu tarz bir kararlılık büyük oranda ihtiyatlı ya da sınırlı bir seçimi gerektirebilir: aktör 'nihayet bir karara varır.' Başka durumlarda, söz konusu kararlılık, pratik etkinliğin akışına gelişigüzel bir şekilde karışır ve ancak olgu sonrasında açıkça algılanır. Ama her durumda, mevcut anın koşulları içerisinde eylemin yönünü işaret eder ve koşullarla kurulan ilişkiyi (bu ilişki ne kadar tutkusal ya da örtük olursa olsun) somut, empirik müdahaleye tercüme edecek bir çözüm ortaya çıkarır. Şunun da belirtilmesi gerekir ki, bütün seçimler ille de ikilem içermeyen stratejileri yansıtmaz; bu nedenle, Dewey (1940) açık ve sabit hedeflerden ziyade esnetilebilir 'görünüşteki-amaçlar'dan söz eder. Kimi kararlar koşullu, belirsiz ya da aşağıda göreceğimiz gibi, fırsatlara bağlı olabilir; bunlar, ayrıca, eşanlı olarak birden fazla sorunsal durumla (sentetik ya da çokanlamlı bir tarzda) ilişkiye geçebilir. Hem bütün kararlar da kolayca formüle edilmeye ve açıklanmaya olanak tanımayabilir. Seçimler, açık seçik biçimde dile getirilebilir uslamlamanın ürünü olmalarının yanı sıra, değişen olumsallıklar -ve deneyimden kaynaklı geri dönütler- karşısında sessizce yapılan bir ayarlama ya da uyarlama meselesi de olabilir.

*Uygulama.* Müzakere bir düşünme sürecini ya da planlamayı beraberinde getiriyor ve karar somut eylem yönünde hareketlenmeyi işaret ediyorsa eğer, uygulamaya dönük kapasite de 'önümüze koyduğumuz işarete yönelik şeyleri yapma' kapasitesidir (Aristoteles, 1985: 169). Belirli somut yaşam koşulları içerisinde doğru ve etkili biçimde edimde bulunma kapasitesidir. İdeal olarak, kişi yalnızca yapması gerekeni değil, eldeki durumda o şeyi en iyi nasıl yapabileceğini de kavrar. 'Doğru zamanda, doğru nesnelere referansla, doğru insanlara yönelik olarak, doğru hedefle ve doğru şekilde' tepki vermek 'uygun ve çok iyidir ve mükemmeliyetin ayırt edici niteliği tam da budur' (Aristoteles, 1985: 44). Ama öte yandan, özellikle bir görevin yerine getirilmesi ya da belirli bir iyi vizyonunun gerçekleştirilmesi aynı ölçüde zorlu bir görevin ya da iyi unsurun feda edilmesini gerektirdiğinde, bazen makul uygulama bile trajik kayba neden olabilir (Hook, 1974). Uygulama, böylesi durumlarda, mutlu bir çözümü değil, kötünün iyisinin yerine getirilmesini işaret eder. Dahası, sorunsal olmaktan görece uzak uygulama durumları, tutulan yolda çoğunlukla yeni eylem sorunları

yaratır; ayrıca, aktörlerin üzerinde pek az etkisinin olduğu ve akıllarından bile geçmeyen geri dönüt etkileri yaşanması da olasıdır. Yaşanan ne olursa olsun, uygulama ya da eylemle birlikte, pratik değerlendirmenin çemberi tamamlanır: alışkanlık, amaç, görev ve tasarımlarımızın bağlamsallaştırılması için yalnızca müzakere ve yargı değil, aynı zamanda uygulama da gereklidir.

### *Empirik Araştırmada Pratik Değerlendirme*

Son olarak, failliğin bu analitik yönünün neyi gerektirdiğini daha açık olarak aktarmak ve bunun sosyolojik açıdan nasıl incelenebileceğini göstermek amacıyla, pratik değerlendirmenin empirik tezahürleriyle ilgili araştırma bulgularının bir taslağını sunacağız. Bu bulgular pratik değerlendirmenin belirli bağlamlarda ortaya çıkabilme biçimlerini ve buna karşılık, bu çerçevede pratik değerlendirmenin, aktörlerin yapısal çevreleriyle ilişkiye geçme, onlara tepki verme ve o çevreleri potansiyel olarak dönüştürme yeteneğini etkileme biçimlerini vurgular.

*Zamansal doğaçlama.* Hem ritüel hem de amaçlı eylemin zamansal bağlamsallaştırılması konusunda içgörü kazanmamızı sağlayan önemli bir araştırma alanı, sosyal etkileşimlerde derecelendirme süreçlerini konu alan çalışmaları içerir. Örneğin, Bourdieu'nün armağan değişiminin zamansal yapısının manipülasyonu üzerine incelemeleri, farklı zamanlarda aynı armağan-verme ediminin farklı anlamlar yüklenebileceğini ve bunun da başta planlanmış edimin etkisini farklılaştırdığını gösterir. Aktörlerin beklenen ritüel etkileşimler arasındaki zaman aralıklarını -örneğin, 'geri çekilerek ya da erteleyerek, tereddüdü ya da beklentiyi devam ettirerek' ya da aksi halde, eylemin 'tempolar'ını manipüle ederek- kontrol edebilmesini sağlayan zamansal stratejiler, aktörlerin değişimde bulundukları kişiler karşısında önemli maddi ve/veya simgesel avantajlar kazanmasını olanaklı kılar (Bourdieu, 1977: 71). Zamansal doğaçlamanın diğer örnekleri, gündelik sohbet etkileşimlerinde 'sıranın kendine gelişi' örüntülerini içerir. Schutz ve Garfinkel geleneğini izleyen söyleşi analistleri (örneğin, Sacks, Schegloff ve Jefferson, 1974) konuşmanın sosyal organizasyonunda zamanlama inceliklerini ve ertelemeyi inceler ve zamana ilişkin faillik manipülasyonlarının, aktörlerin onarma çabasına girmesine, kaçınmasına ya da (alternatif olarak) çelişki yaratmasına ve birçok başka yoldan kendi çıkarlarını öne sürmesine nasıl olanak tanıdığını mikro düzeyde gösterirler.

*Direniş, altüst etme ve çatışma.* Pratik yargı gücünün açığa çıktığı bir diğer alan da, aktörlerin yerleşik düzenin mantık ve uygulamalarına direnip bunları altüst edebildikleri 'prosedürler ile hileler'de (De Certau, 1984) görülebilir. Böylesi taktikler 'hep istim üzerindedir ve "hareket halinde" iken kapılması gereken fırsatları gözler' (De Certau, 1984: xix-xx). Ayrıca, bunlar 'darbe indirme,' 'sıkıntı veren bir mekânın kurallarını savuşturma' işlevi görür (De Certau, 1984: 18). James Scott (1985; 1990) bu tarz 'direniş taktikleri'nin baskıya uğrayan gruplar ve bireylerce kullanımını araştırır; Malay köylülerini incelediği çalışmalarda ve toprak köleliği, kast tabiiyeti, sömürgecilik, ırkçılık ve ataerkil tahakküm gibi daha geniş bağlamlarda kaleme aldığı araştırmalarda, (Goffman'ın [1959] izinden giden) kendi ifadesiyle, 'resmi' ya da 'kamusal transkriptler'den hareketle, çarpıcı biçimde benzer örtük muhalefet örüntüleri keşfeder. Daha açık direniş ve kolektif eylem örneklerini inceleyen Charles Tilly (1986; 1994) de, 'çatışma repertuarları'nın hayata geçirilmesinde bile bireylerin ve grupların sergilediği hesapçılığı, tedbirliliği ve durumsal farkındalığı vurgular; ona göre, bireyler ve gruplar, 'oynayacakları rolleri önceden yaklaşık olarak bildikleri, ancak sürekli biçimde de doğaçlamaya başvurdukları dramaları sahneye koyarlar' (Tilly, 1994: 15).

*Yerel ya da ihtiyatlı eylem.* Pratik değerlendirme adına bir diğer fırsat penceresi de, hiçbir açık eylem beklentisinin başta geçerli olmadığı yapısal durumlardan, Eric Leifer'in (1988: 65) de belirttiği gibi, 'rollerin etkileşimi engelleyen "verili" bir yapıda olmadığı, aksine, aktörlerin etkileşim yoluyla edinmesi gereken bir şey olduğu mekânlardan ortaya çıkar. Bu rol belirsizliği mekânları (ya da 'cepler'i), yüz yüze rekabet içindeki aktörlerin, partnerleri böylesi rollerin tanınacağının işaretini verene dek, 'küresel' roller yüklendiklerini belirtmekten sakındıkları (Leifer'in deyişiyle) 'yerel eylem'i kolaylaştırır. Bunun güçlü bir örneği, John Padgett ve Christopher Ansell'in (1993) Medici ailesinin erken modern dönem Floransa'sında yaşadığı yükselişi konu alan çalışmasıdır. Padgett ve Ansell (1993: 1264, 9. dipnot), tek ve müstakil bir oyundan ziyade, 'her biri diğerinin üzerinde katman oluşturan bütün bir bağlantılı oyunlar ekolojisi'nden söz etmek suretiyle Leifer'in yerel eylem modelini daha da çapraşıklaştırır. Ancak iki anlatım da -başkalarının takdire bağlı tercihleri sınırlandırma yönündeki hasmane çabaları karşısında öngörülemez gelecekler arasından uygun olanı seçmek anlamına gelen- esneklik temelli fırsatçılığın' (Padgett ve Ansell, 1993) önemi konusunda hemfikirdir.

*Politik karar-alım.* Politik liderlik ve karar-alım ile ilgili büyük ölçüde bağlamsallaşmış analiz örnekleri, Alfred Stepan (1978) ile Guillermo O'donnell ve Philippe Schmitter (1986) gibi yazarların demokrasinin çöküşü (ve demokrasiye geçişler) konusundaki çalışmalarında görülebilir. Bu yazarlar açık uçlu ve olumsal eylem sekanslarını açıklar ve karmaşık, tersine çevrilebilir süreçlerin her bir aşamasında aktörlerin karşısına çıkan belirsizlikleri ve çoklu olanakları vurgularlar; ister 'sertlik yanlısı,' 'yumuşak tavırlı,' muhalif seyirci olsun, isterse askeri kişilik olsun, politik liderler 'bir durumun sınırlarını sınamaya yönelik... iyi bir yargı yeteneği'ne ihtiyaç duyarlar (O'Donnell ve Schmitter, 1986: 27). Daha karşı-olgusal bir noktadan hareket eden Barrington Moore (1978) ise, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya'da 'tarihsel alternatiflerin bastırılması' konusundaki tartışmasında, liderlerin seçimlerinin -daha istikrarlı bir rejime götürmesi ve böylece Nazizmin yarattığı korkunçluklardan kaçınılmasını sağlaması muhtemel seçimlerin- analizini yapar. (Yani, farklı bir politika mümkün müydü? Bu neden denenmedi? Alternatif taktik, strateji ve zamanlama göz önünde bulundurulmuş muydu?) Lenin'in Rus Devriminin inşasında oynadığı önemli role ilişkin Troçki'nin (1980) değerlendirmesi, durumsal olarak olumsal karar-alımın bir diğer klasik örneğidir; yakın zamandaysa, Timothy Garton Ash (1990) 1989 yılı ortalarında Kadife Devrim liderlerinin Çekoslovakya'daki olayları sonuç getirici biçimde ama neredeyse masa başından doğaçlamayla yönetip yönlendirme tarzını analiz etmiştir.

*Kamusal alanda müzakere.* Yargı gücünün hayata geçirildiği ve bu anlamda, bizatihi insani faillik kapasitesinin kendini gösterdiği en önemli alanlardan biri, uygun yani istenen tarzda eylem amaçları üzerinde -bu amaçlara götüren unsurlar üzerinde- müzakeredir. Sivil toplum (Cohen ve Arato, 1992) ve 'tarihte kamusal alan' (Emirbayer ve Sheller, 1996; ayrıca, bkz. Emirbayer, 1992*a*, 1992*b*) üzerine empirik çalışmalar 'temsili düşünme' ve kolektif müzakereye değgin bu tarz faillik süreçlerini dikkatle ele alır. Örneğin, Jane Mansbridge'in Amerika'nın New England eyaletindeki bir kasaba toplantısı ile bir kent kriz merkezinin etnografisi niteliğindeki çalışmasının sonuç kısmına göre, yurttaş kurulları, üyelerin yargı ve deneyimi ortak problemin çözümüne katkıda bulunduğu ölçüde büyük önem kazanır. Seymour Martin Lipset, Martin Trow ve James Coleman klasik sosyolojik çalışmaları *Union Democracy*'de (*Sendika Demokrasisi*) (1962), katılımcı işyerleri içerisinde müzakerenin içdinamiklerini inceler. Daha yakın tarihte, Alain Touraine ve çalışma arkadaşları (1983),

Lawrence Goodwyn (1991) ve Roman Laba Polonya'daki Dayanışma hareketi sırasında halk arasında baskın olan kolektif müzakere süreçlerini incelemiştir. Yazarlar çalışmalarında, Leh yurttaşların, inşa ettikleri hareketin niteliğine, nihai amaçlarına ve hatta demokratik söylem, diyalog ve kamusal mekânlarda yaşanan tartışmalar yoluyla özlemini çektikleri ideallere ilişkin yargılara nasıl vardıklarını ortaya koymaktadır.

## Gelecekteki Araştırmalarda Yanıtlanması Gerekebilecek Sorular

Bu son kısımda, dikkatimizi failliğin üç boyutunun -tekrara dayalılık, tasarımsallık ve pratik değerlendirme- eylemin zamansal-ilişkisel bağlamlarıyla nasıl farklı ve değişen ilişkilere girdiği sorusuna çevireceğiz. Bu noktada önümüze çıkan güçlük, yapı ile failliği aşılmaz bir karşıtlık halinde olarak, ya da mevcut anda geçerli teorileştirmelerde olduğu gibi, doğrudan ve istikrarlı biçimde 'karşılıklı oluşturucu' olarak anlamaktan ziyade, bunların değişken niteliğini analiz etmektir. Bize göre, aktörler, uyumlu üçlünün içbileşimini diyalojik olarak yeniden yapılaştıracak şekilde faillik yönelimlerini değiştirip kaydırdıkça, içerisinde edimde bulundukları durumsal bağlamları veri alarak keşif, seçim ve dönüştürücü etki kapasitelerini yükseltip düşürebilirler. Böylesi bir kavrayış, gelecekte birçok farklı empirik alt alanda yapılacak araştırmalar bakımından yanıtlanması gereken esaslı sorular ortaya koymaktadır.

### *Yapı, Eylem ve Faillik*

Yapı ile faillik arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye yönelik yakın tarihli çeşitli çabalara göre, Kantçı ideal dünya/maddi dünya dikotomisinin -yanı sıra, özgür irade/zorunluluk ve iradecilik/determinizm paralel ayrımlarınınyerine, bu unsurları birleşik bir sosyal sürecin karşılıklı olarak oluşturucu momentleri olarak gören bir bakış açısı konmalıdır. Bu alandaki büyük yapıtlar, Bourdieu'nün (1977; 1990) öznelcilik/nesnelcilik ayrımını hedef alan saldırısı ve Giddens'in (1979; 1984) yapı ile failliği karşılıklı olarak oluşturucu (ve bu yüzden de ayrılmaz) unsurlar şeklinde nitelendiren yapılaşma teorisidir. Sosyolojik teori için çok yararlı ve verimli olan bu nosyon, hem kısıtlayıcı ve mümkün kılıcı eylem koşulları olarak yapının nedensel önemini, hem de 'aktif öznelerin yapıp ettiklerini içeren ve bunlar tarafından gerçekleştirilen

aktif oluşturucu bir süreç' (Giddens, 1976: 121) olarak praksisin nedensel önemini vurgulayan empirik araştırmaların yapılmasını sağlamıştır. Ama nosyon beraberinde kimi teorik dezavantajlar da getirmiştir. Bunlardan en bilineni, Margaret Archer'in (1982; 1988) ifadesiyle 'merkezi bileşim yanılgısı'na götüren eğilimdir, yani yapıyı, pratiğin her yönüyle iç içe geçmiş olarak görme eğilimi. Bu eğilim yüzünden, yapı ile failliğin 'oluşturucu bileşenleri ayrı ayrı *incelenemez* durumdadır... Herhangi bir özerklik söz konusu olmadığı için de, bu ikisinin *etkileşimini incelemek* imkânsız bir hale gelmektedir' (Archer, 1988: 77, 80; vurgu özgün metindeki gibidir).[24]

Yapı ile failliğin birbirinden ayrılamazlığı nosyonunun gölgede bıraktığı şey, *sosyal aktörlerin farklı fiili yapılarla değişken (ve değişen) tarzda ilişkiye geçiş biçimleri*nin yanı sıra, söz konusu fiili yapıların değişebilme ve farklılaşabilme derecesidir. En merkezi-bileşimsel bakış açılarında, faillik ile yapı arasındaki oluşturucu ilişki analitik olarak bir sabit kabul edilir. Biz ise, aksine, eylemin zamansal-ilişkisel bağlamları failliği etkileyip biçimlendirse ve buna karşılık faillik tarafından (yeniden) biçimlendirilse de, bu bağlamların failliğin her yönüyle köklü biçimde iç içe geçmiş ve bu yüzden de, bu farklı analitik unsurların birbirinden bağımsız olarak incelenemez olduğunu düşünmüyoruz. Aktörlerin faillik yönelimleri (yanı sıra, keşfe ve müzakereye dayalı tepki verme kapasiteleri), kendisine karşı (ve aracılığıyla) tepki verdikleri farklı durumsal bağlamlarla kurdukları diyalog içinde farklılaşabilir. İnsani faillik algılanan yapılardan hayalgücüne dayalı tarzda mesafelenme (ve bu yapıları iletişimsel olarak değerlendirme) olanağını temsil etmekle birlikte, bizatihi faillik süreçleri eylemin görünür hale geldiği spesifik bağlamlar karşısında değişik empirik biçimlere bürünür. Bu durumda, *faillik ile yapının çifte yapısı*ndan söz etmek mümkündür: zamansal-ilişkisel bağlamlar belirli faillik yönelimlerini destekler; buna karşılık, bu yönelimler de aktörlerin çevrelerine yönelik farklı biçimlerde yapılaşan ilişkilerini oluşturur. Çabaya biçim kazandıran ve yapılaşan eylem bağlamları karşısında aktörlerin az ya da çok ölçüde dönüştürücü kaldıraç gücü edinmesini sağlayan, işte belirli yapısal bağlamlar içerisinde böylesi yönelimlerin oluşumudur.

---

[24] Açıkçası, Archer 'merkezi bileşim' derken, iki kilit unsurun, yani 'Kültürel Sistem' ile 'Sosyo-kültürel Etkileşim'in tek bir unsur haline gelmesini kasteder. Faillik ile failliğin yapısal bağlamlarının çoğulluğu arasındaki ilişkiye dair kapsamlı bir saptamada bulunabilmek amacıyla Archer'in eleştirilerinden hareketle genelleme yapıyoruz. Archer'in (1988: 89-90) ifadesiyle belirtirsek, 'Mefisto'nun [yapı] güçleri en nihayet Faust'un [faillik] onları talep etmeyi sürdürmesine bağlıysa eğer,' elle tutulur spesifik yapıların kısıtlayıcı ve mümkün kılıcı güçlerinin saptanması olanaksızdır. Ve buna uygun olarak, aktörlerin 'sürekli olarak dönüştürücü bir özgürlükten yararlandığı' varsayılırsa, o zaman, kişinin 'daha fazla iradecilik' ya da 'daha fazla determinizm' ile karşılaştığı koşullar da spesifik olarak belirlenemez (bu noktayla ilgili olarak ayrıca, bkz. Alexander [1994]).

Bu noktada, analitik anlamda getirdiğimiz ayrımların apaçık biçimde anlaşılması önemlidir: yukarıda anlatılan formülasyonlar faillik, eylem ve yapıdan oluşan üç katlı bir ayrımlaştırmayı temel almaktadır. 'Faillik yönelimleri' olarak adlandırdığımız unsur somut tezahürleri itibariyle çeşitlilik gösterse de, failliğin kendisi insani eylemin tüm empirik örneklerinde mevcut (ama kavramsal olarak bunlardan ayrı) olan bir boyuttur; bu yüzden de, somut fail diye bir şey yoktur, yalnızca, yapılaşan çevreleriyle fail olarak ilişkiye geçen aktörler vardır. Alexander (1992: 1-2) ile şu konuda hemfikiriz: 'aktör ile failliğin özdeş sayılması' kişiyi somutluğu yanlış yerde konumlandırmaktan [konumlandırma yanılgısına düşmekten] suçlu' kılar. 'Aktörler/yapılar şeklindeki bildik dikotomiyi yeniden konumlandırmak ya da yeniden yorumlamak yerine [bu] özdeşleştirmeye başvurmak... esas itibariyle bu dikotomiyi farklı bir formda yeniden üretir... *Per se* aktörler tek başına 'failler'den çok daha fazla ve [aynı anda] çok daha az bir şeydir.' Bütün sosyal eylem, bir yandan eylemin zamansal-ilişkisel bağlamlarınca, diğer yandan bizatihi dinamik faillik unsurunca biçimlendirilip koşula bağlanan somut bir sentezdir. Söz konusu dinamik unsur empirik sosyal eylemin hiçbir zaman *tamamıyla* belirlenmesini ve yapılaşmamasını garanti eder. Öte yandan, failliğin yapıdan fiili olarak 'özgür' kaldığı hiçbir varsayımsal moment yoktur; bir başka deyişle, faillik salt Kantçı aşkın bir irade değildir.

## *Empirik Öneriler*

Bu teorik formülasyonlar çerçevesinde bakıldığında kendini gösteren zorlu iş, farklı faillik süreçleriyle eylemin belirli yapılaşma bağlamları arasındaki ilişkiyi konumlandırmak, karşılaştırmak ve tahmin etmektir. Metnin bu noktasında, Sewell'in (1992) bakış açısında olduğu gibi, temel olarak böylesi süreçlerin yapısal yanına odaklanan, bu yolda atılmış yakın tarihli önemli adımların ötesine geçmeyi amaçlıyoruz. Giddens ve Bourdieu'nün yapıtını temel almakla birlikte, Sewell (1992: 16) 'çok daha olumsal, çoklu ve parçalı bir toplum -ve yapı- kavrayışı benimsemediğimiz takdirde, yapı teorisine değişim teorisi eklemlenemez' savunusundan hareketle, bu yazarların aşırı biçimde yeniden-üretmeye yaslanan kavrayışlarını eleştirir. Ona göre, faillik öncelikle, kaynak-donanımlı aktörlerin, mevcut şemaları yeni bağlamlara uyarlamak yoluyla yaratıcı biçimde edimde bulunma kapasitelerinden geçer. Sewell 'faillik tarz ve uzam bakımından büyük farklılaşmalar gösterir' diye belirtir, ama bu farklılıkları öncelikle 'o sosyal dünyaları biçimlendiren be-

lirli yapıların doğası'na atfeder (Sewell, 1992: 20-21). Bu çerçeve Sewell'in, dil, devletler ve kapitalist ekonomiler gibi yapılar arasındaki farklı değişim oranlarına ilişkin akıl çelici önerilerde bulunmasına olanak tanısa da, yazar, yapısal niteliklere ayrılmaz biçimde bağlı olmayan faillik kapasitesi farklarıyla ilgili herhangi bir teorileştirme konusunda hüsrana uğrar. Dahası, Sewell, bizatihi failliğin içbileşimine ve bu makalede tartıştığımız, failliğin zamansal yönelimlerine dokunmadan geçer.

Öyleyse, soralım, faillik kapasitesindeki bu farklılaşmanın kanıtları için nereye bakmamız gerekir? Faillik ile yapının *çifte oluşum*unun (yani, zamansal-ilişkisel bağlamların, faillik yönelimlerini biçimlendiren tepki örüntülerini nasıl oluşturduğu ve buna karşılık, bu yönelimlerin de, aktörlerin o bağlamlara yönelik farklı dolayımlayıcı ilişkilerini nasıl oluşturduğu konusu) odağını nerede bulabiliriz? Faillik kapasitelerinin gelişimini harekete getiren unsurun deneyimin sosyalliği olduğu yolundaki, Mead'in önerisinden hareketle, bu metnin yazarları olarak, bu analitik formülasyonların empirik araştırma alanında yeni inisiyatiflere işaret etmesini sağlayacak üç temel sorgulama hattı öneriyoruz.

1. *Farklı zamansal-ilişkisel bağlamlar belirli faillik yönelimlerini nasıl destekler (ya da o yönelimlere götürür)?* Bu başlangıç sorusu, farklı tarzda durumsal bağlamların faillik yönelimleri üzerindeki formatif etkilerini incelemeye yönelik olarak bu yönelimlerin sabit tutulduğu, faillik çalışmasının ilk oluşturucu boyutu olarak ele alınabilir. Bu bağlamda yapılması gereken, ne tarz sosyal-yapısal, kültürel ve sosyal-psikolojik bağlamların bu makalede anahatlarıyla bir resmini çıkarmaya çalıştığımız farklı faillik şekillerini geliştirmeye götürdüğünü tanımlamaktır. Örneğin, ne tarz mekânlar ve durumlar, aktörleri, geçmiş deneyimlerde cisimleşip kurumsallaşmış, alışkanlığa dayalı şematik tepki ve ilişkileri sürdürme halinde tutma eğilimindedir? Ne tarz bağlamlar, hayalgücüne dayalı olarak aktörlerin bu tepkilere mesafe almasını ve bu suretle, alternatif gelecek güzergâhları tasarlama yoluyla geçmişin örüntülerini yeniden formüle etmesini teşvik eder ya da kolaylaştırır? Ve nihayet, hangi tarz bağlamlar aktörlerin, aracılığıyla, yeni oluşan durumların pratik ikilemlerini çözüme kavuşturmaya yönelik olarak hangi eylemlerin en uygun olduğuna karar verdikleri iletişimsel müzakere kapasitesini kısıtlar ya da mümkün kılar? Bu sorular yanıtlandığı takdirde, yaygın olarak yaşanan yapı-faillik ilişkilerinin tarihsel, kurumsal ve kişilerarası bağlamları içeren geniş bir yelpazenin belirli noktalarında konumlandırılabileceğini düşünüyoruz.[25]

---

[25] Bu makalenin hedefleri bakımından, faillik yönelimindeki farklılıkların empirik olarak nasıl ölçülebileceği

Bu doğrultuda, Swidler'in (1986) 'oturmuş'/'oturmamış' zamanlar ayrımından hareketle söz konusu konumlandırma işine girişebiliriz. İstikrarlı tarihsel dönemlerde, diye önerir Swidler, çoğu insan sorunsuz bir şekilde yerleşik kültürel ehliyetleri kullanır; ama çalkantılı dönemlerde başka faillik etkinliği formları da etkisini gösterebilir. Belirli tipte aktörler belirsizliği savuşturmak çabasıyla değişime direnip geçmişin rutinlerine (sözgelimi, yerel ya da ulusal geleneklere) sıkı sıkıya tutunurken, sorunsal bir mevcut andan hareketle alternatif gelecekler tahayyül etme peşinde olan diğerlerinin (ideoloji ve ütopyalarda ifade edildiği biçimiyle) tasarımsal etkinlik içinde yer alması daha olasıdır. Bir ters etki olarak, tarihsel değişimin teşvik ettiği güçlü gelecek yönelimleri, aktörlerin durumsal karmaşıklığa ve pratik gerekliliklere tepki verme kapasitesini engelleyebilir (ideolojik sertlik ya da müzakere kapasitesi yokluğu buna örnek oluşturur). Buna karşılık, tarihsel bir değişim çizgisinde yer alacak sonraki momentler de daha pratik-değerlendirmeci müzakerecilerle kurum inşacılarını öne taşıyabilir. Kanaatimizce, istikrar ve/veya değişim dönemlerinin beslediği faillik yönelimlerine bakmak suretiyle bu süreçler hakkında içgörü kazanmak mümkündür. Bu, Mead'in sosyalliğin *zamansal* boyutu olarak adlandırdığı kavramı akla getirir: yeni oluşan olaylarla ilişkiye geçen aktörler kendilerini eski ile yeni arasında konumlanmış bulur ve böylece geçmişin ve geleceğin perspektiflerini bütünleştirmeye yönelik yeni yollar geliştirmeye zorlanırlar. Bunu, empirik araştırmayı yönlendirecek olasılıkçı bir eksen ve keşfe açık bir öneri olarak şöyle formüle edebiliriz: *Zamansal perspektiflerin yeniden-inşasını gerektiren (ya da kolaylaştıran) değişme halinde durumlarla karşılaşan aktörler, hayalgücüne ve/veya müzakereye dayalı tepki verme kapasitelerini yükseltebilirler.*

Bu sorunu, ayrıca, sosyalliğin (zamansal olmaktan ziyade) ilişkisel boyutuna (yani, aktörlerin çoklu kültürel, sosyal-kültürel ve sosyal-psikolojik bağlamlarda konumlanmışlığına) odaklanarak da ele alabiliriz. Bu anlamda esaslı bir başlangıç noktası, Merton'un bireyin rol dizileri karmaşasından özerkleşmesinin gelişimi teorisi konusunda Rose Laub Coser'in (1975: 239) getirdiği yeni bakış açısıdır: 'Modern bireyin kendini karşısında bulduğu beklentiler uyuşumsuz ya da çelişik olsa da, ya da sırf bu yüzden, bu beklentilerin çokluğu rol telaffuzunu, böylesi bir çokluk durumunun bulunmadığı takdirde olduğundan daha öz-bilinçli bir tarzda, mümkün kılar.' Bununla ima edilen ve Coser'in

sorusunu paranteze aldığımızı belirtmek isteriz; gerçi bunun gelecekte yapılacak araştırmalar için ucu açık bir alan açtığı da bir gerçektir. Ayrıca, tüm sosyal süreçlerin tekrara dayalılığını ve çoklu belirlenimini vurgulamaya yönelik olarak, faillik yönelimlerini çizgisel ya da nedensel her anlamda 'değişkenler' (Abbott, 1988) olarak nitelendirmekteki ısrarımızı sürdürdüğümüzü de belirtelim.

hastabakıcı personelle yaptığı araştırmanın desteklediği şudur: daha karmaşık ilişkisel mekanlarda konumlanmış aktörler, buna paralel olarak, daha geniş çeşitlilikte unsurları göz önüne almak, alternatif eylem güzergâhları üzerinde düşünmek ve çeşitli konum ve perspektiflere sahip insanlarla iletişimde bulunmak, müzakereye girmek ve uzlaşmak zorunda kalırlar - Coser'e göre, bunlar, daha özerk kişisel ve mesleki kimlikleri (ve kapsamlı bakıldığında, eylem bağlamlarıyla daha çok hayalgücüne dayalı ve daha düşünümsel olarak kurulan ilişkilenmeleri) destekleyen niteliklerdir. Bir diğer ilginç araştırma alanı, faillik kapasitesindeki farklılaşmayı kurumsal karmaşıklıkla ilişkilendirir; sözgelimi, yukarıda müze reformu üzerine çalışmasıyla andığımız Dimaggio'nun (1991) aynı makalede savunduğuna göre, *organizasyonlararası* düzeyde mesleki bir çevrenin yaratılması, organizasyonları nitelendiren rutin, hiyerarşi ve yazılı rasyonalite formları karşısında, daha eleştirel söyleme, formel eşitliğe ve amaçlı alternatif araştırmaların kapısını aralar. Bazı araştırmacılar, seçim yapmanın ve kariyerlerin karmaşık ağ etkileşimleri içinde nasıl yer aldığı konusuna bakmaya başlamış (Abbott ve Hrycak, 1991; Abbott, 1997*a*; Pescosolido, 1992) olsalar da, farklı yapılaşmış ağ ve kariyerlerin değişen faillik yönelimlerini nasıl desteklediği üzerine henüz çok az inceleme yapılmıştır. Bu bulgulardan hareketle, ikinci bir empirik araştırma ekseni işlevi görecek bir başka araştırma önerisi formüle edebiliriz: *Çoklu zamansal-ilişkisel bağlamların kesişim noktasında konumlanan aktörler daha kapsamlı yaratıcı ve eleştirel müdahale kapasiteleri geliştirebilirler.*

Bu formülasyonlar, uzun zamandır faillik etkinliğinin önemli bir örneği olarak görülen komisyonculuk konumunda yer alan aktörleri konu alan çalışmaları içerecek şekilde genişletilebilir. Bu tarz sosyal, politik ve ekonomik girişimciler, kültürel ya da sosyal-psikolojik mekânların yanı sıra farklı sosyal ağlar arasında ileri ve geri manevralar yapmak suretiyle amaçlı müdahale fırsatlarını kullanırlar. Komisyoncuların oynadıkları bu önemli rol, antropolog, siyasal bilimci, ekonomist ve sosyal ağ analistlerinin (Wolf, 1956; Geertz, 1960; Boissevain, 1974; Marsden, 1982; Fernandez ve Gould, 1994) çalışmalarına yeterince konu olmuşsa da, bu komisyonculuk konumlarının desteklemesi muhtemel zamansal inşa (ve faillik yönelimi) tarzlarına daha az değinilmiştir (Mische, 1997; Gibson ve Mische, 1995). Bizim analizimiz bu çizgide bir dizi soru ortaya atmaktadır: eylemin mümkün güzergâhlarının varsayımsal yeniden-düzenlenmesine ve karşılaştırmalı değerlendirmesine yönelik olarak daha fazla kaynağa erişim olanağına sahip oldukları göz önünde bulundurulursa, böylesi

köprü oluşturucu konumlardaki aktörler tasarımsallığa ve pratik değerlendirmeye daha sıkı bağlamlarda yer alan aktörlerden daha mı yatkındır? Gerektiğinde farklı rutinleşmiş eylem formlarından yararlanmak ya da aksine, bunları değişen bağlamlarda amaçlı olarak manipüle etmek, kapsamlılaştırmak ya da transpoze etmek sayesinde, aktörler, içerisinde edimde bulundukları değişik bağlamları daha çok kontrol etme ve yönlendirme yeteneği elde ederler mi?

2. *Faillik yönelimlerindeki değişiklikler aktörlere, sahip oldukları eylem bağlamlarında farklı dolayımlama formları uygulamaya nasıl olanak tanır?* Bu ikinci soru, faillik yönelimlerindeki değişikliklerin aktörlere içerisinde edimde bulundukları değişik bağlamları etkileme yönünde nasıl farklı kapasiteler kazandırdığını anlamaya yönelik olarak inceleme çizgimizi tersine çevirmemizi gerektirir. Önceki sayfalarda belirttiğimiz öneriler görece daha dolaysız ve iyimser bir dizi senaryo getirmektedir; yani, sunduğumuz önerilere göre, zamansal ve ilişkisel olarak daha karmaşık mekânlarda konumlu aktörlerin, keşfe ve müzakereye dayalı müdahale kapasitelerini geliştirmeye yönelik olarak daha çok zorunluluk ve/veya fırsata sahip olması muhtemeldir. Burada ise, analitik anlamda daha çetin bir alana girmemiz gerekiyor. Sosyal süreçleri çalışan her öğrencinin bildiği üzere, faillik kapasiteleri sorunun yalnızca bir yanını oluşturur; aktörler müdahale etme arzusu duyuyor ya da bu çabayı gösteriyorlar diye, yaptıkları müdahale istenen sonuçları ille de ortaya çıkaracak değildir. Hem Giddens hem de Sewell (ve diğerleri) eylemin hesapta olmayan sonuçları olabileceğini özellikle belirtmişler, Marshall Sahlins (1981, 1985, 1991) de, eylemin yeniden-üretici ve dönüştürücü sonuçları arasındaki etkileşimi konu alan bir dizi çarpıcı çalışmada benzer bir noktaya değinmiştir. Böylesi sonuçları olan bir çalışma, tanımı gereği, fazlasıyla karmaşık olup bu makalenin sınırlarını aşıyorsa da, konunun araştırmacılarını, failliğin yapıyla etkileşimine eğilen bir çalışmanın sergilemesi olası kimi paradoksal ya da karşı-sezgisel durumlara yöneltebileceğimizi düşünüyoruz.

Örneğin, faillik yönelimlerinin çokkatmanlı doğasını ele alan bir analiz şu paradoksal gözlemi açıklığa kavuşturabilir: *Sorun yaratmayan güzergâhlarının akışı sırasında kendilerini yaratıcı ve müzakereci hisseden aktörler algıladıkları bağlamları çoğunlukla büyük oranda yeniden üretici olabilirler.* Bu olguyu anlamak için, aktörlerin hep kendiliğinden biçimde ve eşanlı olarak bir dizi zamansal-ilişkisel bağlamlar içinde yer aldığını hatırlamak gerekir; bu kavrayış, Goffmann'ın (1974) durumların farklı çerçevelerde ya da eylemsel avantaj noktalarında çoklu konumlanmışlıkları üzerine vurgusunu akla getirir.

Goffmann'ın çizdiği görüntüyü daha ileri taşıyarak şunu öneriyoruz: Bir çerçevede (öncelikle) tekrara dayalı olurken, bir diğerinde tasarımsal ve üçüncü bir çerçevede de pratik-değerlendirmeci olmak mümkündür. Ayrıca, bir çerçeveden diğerine geçiş de, eylemin yeniden-üretici ya da dönüştürücü sonuçlarında belirgin çelişkiler ortaya çıkarabilir. Örneğin, yerleşik mesleki kariyerlerini başarılı biçimde sürdüren ve kariyerleri sırasında büyük oranda yaratıcı ve pratik gerçekleşmeler deneyimleyen aktörleri düşünelim. Bu aktörler, kendi meslek hayatları açısından, yabana atılamayacak bir kişisel failliği deneyimlemektedirler; büyük olasılıkla, amaç ve hedeflerini formüle ederken yüksek oranda gelecek yönelimi içindedirler ve esnek iletişimsel becerileri onlara, işyeri bağlamı içerisinde kendini gösteren sorunları yaratıcı biçimde çözme kapasitesi kazandırır. Öte yandan, bu aynı eylemler, verili bir tarihsel konjonktürde belirli bir sosyal-yapısal matris içerisinde benzer şekilde yerleşikleşmiş diğer kariyer çizgileri karşısında, ayrıcalıklı konumlanmışlıklarını gösterecek tarzda yeniden çerçevelendirilebilir. Gerçekten de, böylesi aktörlerin bu daha geniş zamansal-ilişkisel eylem örüntüleri karşısında sorgulamaktan son derece uzak (ve tekrara dayalı) olduklarını göstermek mümkündür. 'Akıntıyla birlikte yüzmek' (BlairLoy, 1997) suretiyle, bu aktörler, tereddüt etmeden daha kapsamlı şemaları yeniden üretir ve böylece, geniş bir perspektiften ne kadar 'adaletsiz' görünseler bile hepsi de kişisel ve mesleki hayatlarında aktörlere yardımcı olan sosyal, politik ve ekonomik bağlamların kendi içine kilitlenmesine katkıda bulunurlar.

Faillik yönelimlerindeki kaymaları ele alacak bir analiz, ayrıca, karşıt gözleme de ışık düşürebilir: *Sorunsal durumlarla yaşadıkları karşılaşmalarda tıkanan aktörler, tam aksine, eylem bağlamlarını keşfetmede ve yeniden inşa etmede öncü rolü oynayabilirler.* Yine bu noktada da, aktörlerin faillik yönelimleri arasında geçiş yapabileceği ve bu şekilde, sahip oldukları eylem bağlamları üzerinde farklı dolayımlayıcı etkilere başvurabilecekleri öncülünden hareket ediyoruz. Bu duruma örnek olarak, yerleşik güzergâhları izleme çabaları sosyal, politik ya da ekonomik güncel ilişkiler tarafından tıkananları (sözgelimi, erkek-egemen kariyerlere giren kadınları [Blair-Loy, 1997], ya da kapıları önceden kendilerine kapanmış bir arenaya girmeye çalışan dışlanmış bir grubun üyelerini) gösterebiliriz. Şu da olasıdır, bu şekilde sınır geçenlerin güçlük yaşamalarının nedeni, bu aktörlerin, kendi öngörülmüş eylem alanlarını hâlihazırda tasarımsal olarak genişletmiş ve yeniden-düzenlemiş olmaları (örneğin, sivil haklar, feminist ya da gay ve lezbiyen hareketleri gibi konularda sosyal reform üzerine kafa ağrıtıcı tartışmalarda yer alanların yaşadığı dene-

yim), ama o reformları kişisel/mesleki ya da kurumsal/yasal bir ölçekte hayata geçirmeye çalışırken, karşılarına sert kişilerarası ve kurumsal bariyerlerin çıkmasıdır. Böylesi aktörler yeni ve beklenmedik durumların içerdiği belirsizlik ve ikilemlerle baş etmek için gerekli pratik-değerlendirmeci becerileri henüz edinmemiş olabilirler; bu durumda, geleneksel rollerin (örneğin, iş dünyasında yer alan kadınların durumunda, anne, baştan çıkarıcı, ya da evlenmemiş teyze rolünde kadın[Kanter, 1977]) yeni bağlamlara transpoze edildiği harfiyen senaryolaştırılmış (ya da tekrara dayalı) etkileşim örüntülerine yaslanmayı tercih edebilirler (ayrıca, bkz. Tilly, 1998). Öte yandan, böylesi öncüler önceden parçalara ayrılmış alanlarda yeni yollar açtıkça, ayrıca, tarihsel olarak değişen koşulların ortaya çıkardığı meydan okumalarla yüzleşmek amacıyla yeni pratik deneyimlere yönelmelerine bağlı olarak, bu geçerli şemaları birleştirme, kapsamlılaştırma ve dönüştürme yolunda yeni ve yaratıcı yollar bulabilirler.

3. *Aktörler faillik yönelimlerini nasıl yeniden inşa eder ve böylece eylem bağlamlarıyla kendi yapılaşan ilişkilerini değiştirirler?* Son olarak, faillik yönelimlerinin özrefleksif boyutunun, yani aktörlerin eyleme yönelik kendi zamansal yönelimlerini düşünümsel olarak yeniden inşa etme kapasitelerinin önümüze koyduğu araştırma sorularına odaklanacağız. Mead'in (1932: 72) ifadesiyle söylersek, bunun sebebi, bilinçli varlıkların kendi tepki örüntülerine dikkatlerini yöneltip o doğrultuda müdahalede bulunma yeteneğidir: 'Hayat, organizmanın, reaksiyon gösterdiği nesnel alana kendi tepkilerinin girdiği noktalarda bilinçli hale gelir.' Sosyal psikolojinin çoğunlukla Mead'in iletişimsel etkileşim anlayışından hareketle kaleme alınan önemli çalışmaları (Cottrell, 1969; Denzin, 1988; Callero 1991; Schwalbe, 1991) böylesi eleştirel öz-farkındalığın gelişimini temel alır. Bu noktada, konumuzla ilintisi bakımından anılması gerekenler, metinde geçen, güzergâhlar ile dönüm noktaları üzerine getirdiği vurguyla hayat çizgisi üzerine yapılan çalışmalar (Elder, 1985; George, 1993), özellikle de, eleştirel hayat geçişleri sırasında yaşanan öz-yorumsal etkinlik aracılığıyla benliğin öznel ve/veya anlatısal yeniden-inşası konusunu inceleyen çalışmadır (Cohler, 1982). Bu öz-inşanın zamansal boyutu, bundan otuz yıl kadar önce, zamana dair kavrayışların hayat döngüsündeki kilit geçiş dönemlerinde nasıl gelişip değiştiğini gösteren Erik Erikson tarafından vurgulanmıştı; gençlik çağının önemli bir görevi, 'öznel bir sürekli varoluş anlayışı'nı içeren bir kişisel kimlikte tezahür ettiği haliyle, geçmişle bağlantılı bir gelecek anlayışının inşasıdır (Erikson, 1968: 61). Benzer şekilde, yetişkinlik ve yaşlanma üzerine çalışan araştırmacılar, bireylerin

geleceği daha az düşünüp dikkatlerini daha çok geçmişe yöneltmelerine bağlı olarak zamansal perspektiflerde ortaya çıkan öz-düşünümsel kaymalara dikkat çekmişlerdir: 'Anımsama çok yaşlı kişilerce öncelikle ölüm öncesi bir tür hesapları halletme yolu olarak görülürken, orta yaşlı insanlar anımsamaya daha ziyade, mevcut an içindeki sorunları çözmeye yönelik bir çabayla başvururlar' (Cohler, 1982: 225).

Sosyal psikolojinin alt alanları içerisinde zamansal perspektiflere bu kadar çok yer verildiği göz önünde bulundurulursa, ana akım teorik/empirik sosyoloji geleneklerine bu ilginin çok azının sızabilmiş olması çarpıcı bir durumdur. Bu makalede açıklamaya çalıştığımız, zamansal inşanın farklı tarzda faillik etkinlikleriyle bağlantısını kurmak için daha çok çalışma yapılmasına gerek vardır. Bu son noktayı son bir araştırma önerisi olarak şöyle formüle edebiliriz: *Kendi faillik yönelimlerini hayalgücüne dayalı yeniden-düzenlemeye ve eleştirel yargıya bağlı kılmak yoluyla, aktörler geçmişin etkileşim örüntüleriyle olan bağlarını gevşetebilir ve mevcut kısıtlayıcı unsurlarla ilişkilerini yeniden çerçevelendirebilirler.* Bunun klasik bir örneği, yoruma dayalı olarak geçmiş deneyimleri hatırlamanın eylem üzerinde özgürleştirici bir etkisinin olduğu Freudyen psikanalizdir; Ricoeur'e (1970) göre, bu süreç de tasarımsaldır ve bizce, bundan hareketle, terapi süreçlerinde zamansal yönelimlerin nasıl iç içe geçtiği (ve değişimden geçtiği) de bir diğer araştırma konusunu oluşturur. Bir başka örnek de, sosyal hareket literatüründeki, aktörlerin arzu edilmeyen bir gidişatı değiştirmeye yönelik kolektif eylem olanağını 'keşfettiği' 'bilişsel özgürleşme' nosyonudur (McAdam, 1982). Böylesi özgürleşme momentleri benliğin zamansal inşasının yeniden-düzenlenmesini hangi yollardan gerektirir ya da teşvik eder? Faillik yönelimlerinin bu tarz yeniden-inşası aktörlere çevreleri karşısında hangi koşullarda daha çok ya da az dönüştürücü koz kazandırır? Bu makalede, tam kapsamı ve dinamikleri gelecekte yapılacak araştırmalar için birçok fırsat sunan bu sürecin ancak birkaç genel bileşenine değindik.

Bu önerilerin basitçe mikro- ya da bireysel-düzeyde analizle ilgili olmadığını, aksine, makro düzeyde araştırmalar için önemli içerimleri bulunduğunu düşünüyoruz. Örneğin, Abbott'a (1997*b*) göre, 'dönüm noktaları' kavramı, başta politik yeniden-mevzilenişler, ticari iş döngüsü ve bilimsel ilerleme olmak üzere (sosyal hareketlerle devrimleri anmaya bile gerek yok), yaşam çizgisi araştırmalarının dışında uzantılara sahiptir.[26] Böylesi dönemlerde

[26] Bununla birlikte, Abbott, böylesi dönüm noktalarının öznel olarak bir bileşime kavuşturulmasından ziyade, onları özellikle dönüştürücü eyleme yatkın kılan yapısal niteliklerle ilgilenir. Ona göre, güzergahlar, geçmiş ile geleceğin olanakları arasındaki bağlantıyı kontrol eden mantığın yeniden-düzenlenmesine yol açan rastlantısal

olan bitenin, kısmen, hem bireysel aktörlerin hem de kolektif aktörlerin öz-anlayışlarını biçimlendiren zamansal yönelimlerin bir yeniden-formülasyonu olup olmadığı sorusunu da sorabiliriz. Bunu söylerken, Aminzade'nin (1992: 470), 'uzun-vadeli tarihsel süreçlerin nesnel zamansallıklarını sosyal aktörlerin öznel zamansal yönelimlerine bağlayan' teorileştirmeler için bulunduğu çağrının izinden gidiyoruz. Tarihsel eylemlerle seçimleri köklü biçimde koşullandıran unsur, kolektif aktörlerin, geçmişin bağlayıcı gücünü, geleceğin biçimlendirilebilirliğini, ya da en dolayımsız olarak yaşadıkları durumlara müdahalede bulunma kapasitelerini nasıl kavradıklarıdır. Bu konuda yapılan incelemelerde, araştırmacılar, örneğin, döngüsel (daha tekrara dayalı) ve/veya çizgisel (daha gelecek yönelimli) zaman anlayışlarının 'yeni koşullar karşısında sergilenen uyarlanımcı tepkiler yelpazesine' nasıl 'farklı sınırlar' koyabildiğini göstermiştir (Aminzade, 1992: 472; ayrıca, bkz. Lauer, 1973; Goldstone, 1987, 1988); zamansal perspektiflerdeki bu tarz farklılıkların, değişik topluluk organizasyonu ve/veya kolektif eylem formlarının uyumu ve ömrü üzerinde kritik etkileri olabilir (Hall, 1978). Ne var ki, bu konuda yapılmış önemli çalışmalara karşın, çerçevesinde faillik yönelimlerindeki tarihsel değişikliklerin gerçekleştiği dinamikleri anlamaktan henüz uzağız. Aktörlerin bireysel ve kolektif değişimde yer almaya yönelik olarak kendi yeteneklerinin zamansal olarak yapılaşmış yeni kavrayışlarını formüle etmesini sağlayan meydan okuma, deneyimleme ve tartışma temelli iletişimsel süreçler üzerine ve bu mikro-düzey süreçlerin uzun-vadeli sosyal, politik ve ekonomik güzergâhlarla nasıl kesiştiği üzerine yeni çalışmalar yapılması gerektiğine inanıyoruz. Kanaatimizce, böylesi bir yaklaşım, ayrıca, faillik tartışmasının kendi tarihsel bağlamına yerleştirilebilmesini sağlayacaktır.

## Sonuç

Bu makalede, insani failliğin köklü biçimde yeniden kavramlaştırılması gerektiğini tartıştık. Ne rasyonel seçim teorisi ve norm-temelli yaklaşımlar, ne de günümüzde mevcut diğer sosyolojik perspektifler konunun önemini ve farklı yönlerini tam olarak anlamamızı sağlayabilecek bir kavrayış önerir. Bu perspektifler, ayrıca, failliğin eylemin zamansal-ilişkisel bağlamlarıyla nasıl iç içe geçip o bağlamları etkilediği konusunda da yeterli bir açıklama getirmez.

geçişler tarafından birbirine bağlanan, 'zaman içinde' anlatısal olarak inşa edilmiş 'ağlar'dır. Dönüm noktaları,... 'eylemin, birden çok ağ arasında bağlantı kurmak ya da mevcut bağlantıları yıkmak yoluyla birbirinin sonucu olan köprüler kurmasının muhtemel olduğu... kendine özgü önemleriyle öne çıkan kavşaklar'dır (Abbott, 1997*b*: 99).

Metinde, farklı yapısal bağlamları karşısında failliğin farklılaşan yönelimlerini anlamanın, insan deneyiminin zamansal niteliğinin daha eksiksiz teorileştirilmesinden geçtiğini savunduk. Buna göre, aktörler, eşanlı olarak geçmiş, gelecek ve mevcut an içerisinde yaşamakta ve empirik varoluşlarının farklı zamansallıkları arasında (ve bunlarla empirik koşullar arasında) az ya da çok hayalgücüne dayalı ya da düşünümsel olarak ayarlamalara başvurmaktadırlar. Aktörler, sürekli olarak, geçmişin örüntü ve repertuarlarıyla ilişki kurar, tarih içinde ileriye dönük varsayımsal patikalar tasarlar ve eylemlerini yeni oluşan durumların gereklerine uyarlarlar. Dahası, kimi zaman ve mekânlarda, daha geçmiş-yönelimli, daha geleceğe dönük ya da mevcut ana yönelik olarak daha değerlendirmeci olabilirler; aktörler, eyleme dönük yönelimleri arasında geçişler yapabilir (ve bu yönelimleri refleksif olarak dönüştürebilir) ve bu yolla, yapılaşma halindeki bağlamlara karşı verdikleri tepkilerin esneklik, keşfe dayalılık ve eleştirellik düzeylerinde değişikliğe gidebilirler. Böyle bir perspektif, aktörlerin eylemin gerçekleştiği yapılaştırıcı bağlamları dolayımlamak zorunda oldukları kapasiteyi daha eksiksiz ve dinamik biçimde kavrayabilmemizin temelini atabilir. Bu perspektifi *ilişkisel pragmatik* olarak adlandırdık.

Son olarak, bu bakış açısı, ayrıca, insani özgürlük, yaratıcılık ve demokrasi gibi ahlaksal ve pratik meseleleri daha yeterli ve güçlü bir şekilde kavrama olanağının kapılarını açar. Bu anlamda, metinde, 'daha iyi' ya da 'daha kötü' faillik süreçleri şeklinde ve 'ahlaksal anlamda az ya da çok değerli' tasarımlar şeklinde açık ayrımlaştırmalar getiren bir normatif teori benimsemedik. Böylesi bir teori bizim burada sunduğumuzdan daha uzun ve daha karmaşık argümanlar gerektirirdi. Yine de, düşünümsel nitelikte ve ahlaksal olarak sorumlu eylemin ortaya çıktığının söylenebileceği analitik uzayı betimleyebildiğimize inanıyoruz. Metin boyunca, çelişik ya da aksi halde sorunsal durumlarla yüzleşmek söz konusu olduğunda, insani failliğin yeniden-oluşturucu, (öz-)dönüştürücü potansiyeller sergileyebileceğini vurguladık. Artık şunu rahatça belirtebiliriz ki, yaygın biçimde normlar ve değerler olarak sözü edilen şeyler, bizatihi, aktörlerin belirsiz ve meydan okuyucu koşullarda birbirleriyle ilişkiye geçişlerinin yan ürünleridir; bunlar, bireyler çoklu normatif adanmışlıkların talepleri arasında uyumsuzluk yaşadıklarında ortaya çıkar. Ahlaksal ve pratik nitelikte sorunsal durumlar, böylece, ancak, aktörler içerisinde konumlandıkları zamansal-ilişkisel bağlamları yeniden yapılandırıp bu süreçte kendi değerlerini ve kendilerini dönüştürdüklerinde çözüme kavuşturulabilir (bu elbette yalnızca, söz konusu durumlar çözüme olanak tanıdığı ölçüde geçerlidir [Hook, 1974]). Mead'in

(1964: 149) de belirttiği gibi, 'Düşünüm forumunda farklı çıkarların... ortaya çıkışı sosyal dünyanın yeniden düzenlenmesine ve bunun sonucunda da, yeni nesneye yanıtlar veren yeni benliğin ortaya çıkışına' yol açar.

Kapanmak üzere olan yüzyılımızdan bakışla klasik pragmatistlerin iyimser ilerlemeciliği görece zayıf ve hatta naif görünse de, biz, giderek karmaşıklaşan ve örtüşen sosyal, politik ve ekonomik ilişki matrislerinden müteşekkil biçimiyle hızla değişen bir dünyaya tepki vermeye çabaladıkça, onların eyleme dönük yönelim konusunda getirdikleri teoriler etkisini hâlâ güçlü biçimde hissettirmektedir. Müdahalelerimizin sonuçlarını kontrol edemiyorsak bile, içerisinde edimde bulunduğumuz farklı bağlamlar yelpazesinde kendini gösteren sorun ve olanaklarla karşılaştıkça, en azından tepki, deneyim ve müzakereye dayalı bir tutum benimseyebiliriz. Pragmatist düşünürlerin bize hatırlatmaktan hiç bıkmadığı üzere, bu, her şeyden önce, sosyal evrenle sürekli etkileşim içinde ortaya çıkan diyalojik ve iletişimsel bir süreçtir. Hem tepki verici zekâyı temel alan pragmatist anlayış hem de Kantçı genişletilmiş zihniyet ideali, hâlâ bizi bekleyen, en kapsamlı, kozmopolit ve evrenselci perspektifler -durumsal karmaşıklığa ve belirsizliğe karşı tepki vermeyi sağlayan esneklikte perspektifler- geliştirme zorlu görevinde işimize yarayabilir. Joas'ın (1996) Dewey'i temel alarak 'yaratıcı demokrasi' olarak adlandırdığı 'bağlantılı yaşama tarzı,' böylesi kişilerarası ölçekte bir ahlaksal zekâ tanımı önerir; bu tanım, hayalgücüne dayalı yeniden-formülasyonun ve pratik uslamlamanın benzer kabul edilip araştırma yoluyla deneysel bir bilim modeli ölçeğinde ahlaksal ve pratik sorunlara uygulandığı 'müzakere edilmiş birleşik deneyim'i (Dewey, 1980) temel alır. Kanatimizce, insani faillik üzerine bu makalede getirdiğimiz perspektif, kendi içinde, böylesi sorunları çözüme kavuşturamasa bile, en azından, bu demokratik tartışmada yaratıcı ve önemli bir katılımcı olabilmesini sağlayacak şekilde, sosyal bilime daha eksiksiz bir teorik temel kazandırılmasına katkıda bulunabilir.

## Kaynakça

Abbott, Andrew. 1988. "Transcending General Linear Reality." *Sociological Theory* 6:169-86.

———. 1997*a*. "Of Time and Space: The Contemporary Relevance of the Chicago School." *Social Forces* 75:1149-82.

———. 1997*b*. "On the Concept of Turning Point." *Comparative Social Research* 16: 85-105.

Abbott, Andrew, and Alexandra Hrycak. 1990. "Measuring Resemblance in Sequence 1013 American Journal of Sociology

Data: An Optimal Matching Analysis of Musicians' Careers." *American Journal of Sociology* 96:144-85.

Alexander, Jeffrey C. 1988*a*. *Action and Its Environments.* New York: Columbia University Press.

———, ed. 1988*b*. *Durkheimian Sociology: Cultural Studies.* New York: Cambridge University Press.

———. 1992. "Some Remarks on 'Agency' in Recent Sociological Theory." *Perspectives* (Theory Section Newsletter, American Sociological Association) 15:1-4.

———. 1995. "The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu." Pp. 128-217 in *Fin de Sie`cle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason.* London: Verso.

Aminzade, Ronald. 1992. "Historical Sociology and Time." *Sociological Method and Research* 20:456-80.

Aquinas, Thomas. 1948. *Summa Theologica,* 3 vols. Translated by fathers of the English Dominican Province. Westminster, Md.: Christian Classics.

Archer, Margaret S. 1982. "Morphogenesis versus Structuration: On Combining Structure and Action." *British Journal of Sociology* 33:455-83.

———. 1988. *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory.* Cambridge: Cambridge University Press.

Arendt, Hannah. 1977*a*. "The Crisis in Culture: Its Social and Political Significance." Pp. 197-226 in *Between Past and Future.* Harmondsworth: Penguin Books.

———. 1977*b*. *The Life of the Mind.* New York: Harcourt, Brace Jovanovich.

———. 1984. "Thinking and Moral Considerations: A Lecture." *Social Research* 51: 7-37.

Aristotle. 1985. *Nicomachean Ethics,* translated by Terence Irwin. Indianapolis, Ind.: Hackett.

Axelrod, Robert. 1984. *The Evolution of Cooperation.* New York: Basic.

Bakhtin, M. M. 1986. "The Problem of Speech Genres." Pp. 60-102 in *Speech Genres and Other Late Essays,* edited by Caryl Emerson and Michael Holquist. Translated by Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press.

Benhabib, Seyla. 1987. "The Generalized Other and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory." Pp. 77-95 in *Feminism as Critique,* edited by Seyla Benhabib and Drucilla Cornell. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 1992*a*. "In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy." Pp. 23-67 in *Situating the Self*. New York: Routledge.

———. 1992*b*. "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought." Pp. 121-44 in *Situating the Self*. New York: Routledge.

———. 1992*c*. *Situating the Self*. New York: Routledge.

Berger, Peter, and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday.

Bergson, H. 1989. *Time and Free Will*, translated by F. L. Pogson. London: Allen Unwin.

Bernstein, Richard J. 1971. *Praxis and Action*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Berteaux, Daniel, ed. 1981. *Biography and History: The Life History Approach in the Human Sciences*. Beverly Hills, Calif.: Sage.

Blair-Loy, Mary. 1997. "Career Patterns of Executive Women in Finance: An Optimal Matching Analysis." Manuscript. Washington State University, Department of Sociology.

Boissevain, Jeremy. 1974. *Friends of Friends: Networks, Manipulators, and Coalitions*. Oxford: Blackwell.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, translated by Richard Nice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. 1990. *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre, and Loı¨c Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Brint, Steven, and Jerome Karabel. 1991. "Institutional Origins and Transformations: The Case of American Community Colleges." Pp. 337-60 in *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, edited by Walter Powell and Paul J. DiMaggio. Chicago: University of Chicago Press.

Bruner, Jerome. 1986. *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Callero, Peter L. 1991. "Toward a Sociology of Cognition." Pp. 43-54 in *The Self- Society Dynamic: Cognition, Emotion, and Action*, edited by Judith A. Howard and Peter L. Callero. Cambridge: Cambridge University Press.

Camic, Charles. 1986. "The Matter of Habit." *American Journal of Sociology* 91:1039-87.

Carr, David. 1986. *Time, Narrative, and History*. Bloomington: Indiana University Press.

Castoriadis, Cornelius. 1987. *The Imaginary Constitution of Society*, translated by Kathleen Blamey. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Cohen, Jean L. 1985. "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements." *Social Research* 52:663-716.

Cohen, Jean L., and Andrew Arato. 1992. *Civil Society and Political Theory.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Cohler, Bertram J. 1982. "Personal Narrative and Life Course." *Life Course Development and Behavior* 4:206-41.

Cohn, Norman. 1977. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages.* New York: Oxford University Press.

Colapietro, Vincent M. 1990. "The Vanishing Subject of Contemporary Discourse: A Pragmatic Response." *Journal of Philosophy* 87:644-55.

Coleman, James S. 1986. "Social Theory, Social Research, and a Theory of Action." *American Journal of Sociology* 6:1309-35.

———. 1990. *Foundations of Social Theory.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Cook, Karen Scweers, and Margaret Levi, eds. 1990. *The Limits of Rationality.* Chicago: University of Chicago Press.

Corsaro, William A. 1992. "Interpretive Reproduction in Children's Peer Culture." *Social Psychology Quarterly* 55:160-77.

Coser, Rose Laub. 1975. "The Complexity of Roles as a Seedbed of Individual Autonomy." Pp. 237-63 in *The Idea of Social Structure: Essays in Honor of Robert Merton,* edited by Lewis Coser. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Cottle, T. J., and Klineberg, S. 1974. *The Present of Things Future.* New York: Free Press.

Cottrell, L. 1969. "Interpersonal Interaction and the Development of the Self." Pp. 543-70 in *Handbook of Socialization Theory and Research,* edited by D. Goslin. Chicago: Rand McNally.

Davies, Brian. 1992. *The Thought of Thomas Aquinas.* Oxford: Clarendon Press.

De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life,* translated by Steven Rendall. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Denzin, Norman K. 1985. "Act, Language and Self in Symbolic Interactionist Thought." *Studies in Symbolic Interactionism* 9:51-80.

Desroche, Henri. 1979. *The Sociology of Hope,* translated by Carol Martin-Sperry. London: Routledge & Kegan Paul.

Devolder, M. L., and W. Lens. 1982. "Academic Achievement and Future Time Perspective: A Cognitive-Motivational Concept." *Journal of Personality and Social Psychology* 42:566-71.

Dewey, John. 1922. *Human Nature and Conduct.* New York: Modern Library.

———. 1940. "Creative Democracy: The Task before Us." Pp. 220-28 in *The Philosopher of the Common Man: Essays in Honor of John Dewey to Celebrate His Eightieth Birthday,* edited by Sidney Ratner. New York: Greenwood.

———. 1978. *Ethics,* edited by Jo Ann Doydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

———. 1980. *Democracy and Education.* Vol. 9 of *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924.* Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

———. 1981. "The Need for a Recovery of Philosophy." Pp. 58-97 in *The Philosophy of John Dewey,* edited by John J. McDermott. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1985. "The Logic of Judgments of Practice." Pp. 14-82 in *John Dewey: Essays on Education and Politics, 1915,* edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

DiMaggio, Paul J. 1988. "Interest and Agency in Institutional Theory." Pp. 3-21 in *Institutional Patterns and Organizations: Culture and Environment,* edited by Lynne G. Zucker. Cambridge, Mass.: Ballinger.

———. 1991. "Constructing an Organizational Field as a Professional Project: U.S. Art Museums, 1920-1940." Pp. 267-92 in *The New Institutionalism in Organizational Analysis,* edited by Walter W. Powell and Paul J. DiMaggio. Chicago: University of Chicago Press.

Douglas, Mary. 1985. *Purity and Danger.* London: Ark Paperbacks.

Durkheim, E′ mile. 1961. *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education,* translated by Everett K. Wilson and Herman Schnurer. New York: Free Press.

Elder, Glenn H., Jr. 1974. *Children of the Great Depression: Social Change in Life Experiences.* Chicago: University of Chicago Press.

———. 1985. "Perspectives on the Life Course." Pp. 23-49 in *Life Course Dynamics,* edited by Glenn H. Elder, Jr. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

———. 1994. "Time, Human Agency, and Social Change: Perspectives on the Life Course." *Social Psychological Quarterly* 57:4-15.

Elster, Jon. 1989. *The Cement of Society: A Study of Social Order.* Cambridge: Cambridge University Press.

Emirbayer, Mustafa. 1992*a.* "Beyond Structuralism and Voluntarism: The Politics and Discourse of Progressive School Reform, 1890-1930." *Theory and Society* 21: 621-64.

———. 1992*b.* "The Shaping of a Virtuous Citizenry: Educational Reform in Massachusetts, 1830-1860." *Studies in American Political Development* 6:391-419.

———. 1997. "Manifesto for a Relational Sociology." *American Journal of Sociology* 103:281-317.

Emirbayer, Mustafa, and Jeff Goodwin. 1994. "Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency." *American Journal of Sociology* 99:1411-53.

———. 1996. "Symbols, Positions, and Objects: Toward a New Theory of Revolution and Collective Action." *History and Theory* 35:358-74.

Emirbayer, Mustafa, and Mimi Sheller. 1996. "Publics in History." Paper presented at the meeting of the Social Science History Association, New Orleans.

Erikson, Erik H. 1968. *Identity: Youth and Crisis.* New York: Norton.

Fernandez, Roberto M., and Roger V. Gould. 1994. "A Dilemma of State Power: Brokerage and Influence in the Mental Health Policy Domain." *American Journal of Sociology* 99:1455-91.

Fligstein, Neil. 1991. "The Structural Transformation of American Industry: An Institutional Account of the Causes of Diversification in the Largest Firms, 1919-1979." Pp. 311-36 in *The New Institutionalism in Organizational Analysis,* edited by Walter W. Powell and Paul J. DiMaggio. Chicago: University of Chicago Press.

Galaskiewicz, Joseph. 1991. "Making Corporate Actors Accountable: Institution-Building in Minneapolis-St. Paul." Pp. 293-310 in *The New Institutionalism in Organizational Analysis,* edited by Walter W. Powell and Paul J. DiMaggio. Chicago: University of Chicago Press.

Gamson, William A. 1992. *Talking Politics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Garfinkel, Harold. 1963. "A Conception of and Experiments with 'Trust' as a Condition of Concerted Stable Actions." Pp. 187-238 in *Motivation and Social Interaction,* edited by O. J. Harvey. New York: Ronald Press.

———. 1984. *Studies in Ethnomethodology.* Cambridge: Polity Press.

Garton Ash, Timothy. 1990. *The Magic Lantern: The Revolution of '89 Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin, and Prague.* New York: Random House.

Geertz, Clifford. 1960. "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker." *Comparative Studies in Society and History* 2:228-49.

George, Linda K. 1993. "Sociological Perspectives on Life Transitions." *Annual Review of Sociology* 19:353-73.

Gergen, Kenneth J. 1994. *Realities and Relationships: Soundings in Social Construction.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gergen, Kenneth J., and Mary M. Gergen. 1983. "Narratives of the Self." Pp. 254-73 in *Studies in Social Identity,* edited by Theodore R. Sarbin and Karl Scheibe. New York: Praeger.

———. 1984. "The Social Construction of Narrative Accounts." Pp. 173-89 in *Historical Social Psychology,* edited by Kenneth J. Gergen and Mary M. Gergen. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.

———. 1988. "Narrative and the Self as Relationship." *Advances in Experimental Social Psychology* 21:17-56.

Gibson, David, and Ann Mische. 1995. "Internetwork Encounters and the Emergence of Leadership." Pre-Print Series, no. 202. Lazersfeld Center for the Social Sciences, Columbia University.

Giddens, Anthony. 1976. *New Rules for Sociological Method.* New York: Basic.

———. 1979. *Central Problems in Social Theory.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

———. 1984. *The Constitution of Society.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

———. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life.* New York: Doubleday.

———. 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience.* New York: Harper & Row.

Goldstone, Jack A. 1987. "Cultural Orthodoxy, Risk, and Innovation: The Divergence of East and West in the Early Modern World." *Sociological Theory* 5:119-35.

———. 1988. "East and West in the Seventeenth Century: Political Crises in Stuart England, Ottoman Turkey, and Ming China." *Comparative Studies in Society and History* 30:103-42.

Goodwyn, Lawrence. 1991. *Breaking the Barrier: The Rise of Solidarity in Poland.* New York: Oxford University Press.

Greene, A. L. 1986. "Future Time Perspective in Adolescence: The Present of Things Future, Revisited." *Journal of Youth and Adolescence* 15:99-113.

———. 1990. "Great Expectations: Constructions of the Life Course during Adolescence." *Journal of Youth and Adolescence* 19:289-306.

Habermas, Ju¨ rgen. 1984-89. *The Theory of Communicative Action,* 2 vols. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

———. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action,* translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen. Cambridge, Mass.: MIT Press.

———. 1993. *Justification and Application,* translated by Ciaran P. Cronin. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory,* edited and translated by Lewis Coser. Chicago: University of Chicago Press

Hall, John R. 1978. *The Ways Out: Utopian Communal Groups in an Age of Babylon.* Boston: Routledge & Kegan Paul.

Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14:575-99.

Hays, Sharon. 1994. "Structure and Agency and the Sticky Problem of Culture." *Sociological Theory* 12:57-72.

Hechter, Michael. 1992. "Should Values Be Written Out of the Sociologist's Lexicon?" *Sociological Theory* 10:214-30.

———. 1994. "The Role of Values in Rational Choice Theory." *Rationality and Society* 6:318-33.

Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time,* translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row.

Hobsbawn, Erik J., and Terence Randger, eds. 1983. *The Invention of Tradition.* New York: Cambridge University Press.

Homans, George Caspar. 1964. "Bringing Men Back In." *American Sociological Review* 29:809-18.

Hook, Sydney. 1974. "Pragmatism and the Tragic Sense of Life." Pp. 3-25 in *Pragmatism and the Tragic Sense of Life.* New York: Basic.

Husserl, Edmund. 1960. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology,* translated by Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.

James, William. 1976. *Essays in Radical Empiricism.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Joas, Hans. 1985. *G. H. Mead: A Contemporary Re-Examination of His Thought.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

———. 1993. *Pragmatism and Social Theory.* Chicago: University of Chicago Press.

———. 1996. *The Creativity of Action,* translated by Jeremy Gaines and Paul Keast. Chicago: University of Chicago Press.

———. N.d. "The Creativity of Action: Pragmatism and the Critique of the Rational Actor Model." Manuscript. Free University, Berlin, John F. Kennedy Institute for North American Study.

Kant, Immanuel. 1951. *Critique of Judgment,* translated by J. H. Bernard. New York: Hafner.

———. 1956. *Critique of Practical Reason,* translated by Lewis White Beck. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill.

———. 1964. *Groundwork of the Metaphysic of Morals,* translated by H. J. Paton. New York: Harper Torchbooks.

———. 1965. *Critique of Pure Reason,* translated by Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's.

———. 1971. *The Metaphysics of Morals.* Part 2, *Doctrine of Virtue,* translated by Mary J. Gregor. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kanter, Rosabeth. 1977. *Men and Women of the Corporation.* New York: Basic.

Kearney, Richard. 1988. *The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kestenbaum, Victor. 1977. *The Phenomenological Sense of John Dewey: Habit and Meaning.* Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

Kierkegaard, Søren. 1944. *Concluding Unscientific Postscript,* translated by David F. Swenson. Completed after his death by Walter Lowrie. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Kohlberg, Lawrence. 1981. *The Philosophy of Moral Development.* Vol. 1, *Essays on Moral Development.* New York: Harper & Row.

Kohli, Martin. 1986. "Social Organization and Subjective Construction of the Life Course." Pp. 271-92 in *Human Development and the Life Course: Multidisciplinary Perspectives,* edited by Aage B. Sørensen, Franz E. Weinert, Lonnie R. Sherrod. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.

Laba, Roman. 1991. *The Roots of Solidarity: A Political Sociology of Poland's Working-Class Democratization.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Lacan, Jacques. 1977. *E' crits: A Selection,* translated by Alan Sheridan. New York: Norton.

Lamont, Miche`le. 1992. *Money, Morals, and Manners.* Chicago: University of Chicago Press.

Lauer, Robert H. 1973. "Temporality and Social Change: The Case of 19th Century China and Japan." *Sociological Quarterly* 14:451-64.

Leifer, Eric M. 1988. "Interaction Preludes to Role Setting." *American Sociological Review* 53:865-78.

Levine, Donald N. 1985. *The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory.* Chicago: University of Chicago Press.

Levi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind.* Chicago: University of Chicago Press.

Lewin, Kurt. 1948. "Time Perspective and Morale." Pp. 48-70 in *Civilian Morale,* edited by Goodwin Watson. New York: Reynal, Hitchcock.

Lipset, Seymour Martin, Martin A. Trow, and James S. Coleman. 1962. *Union Democracy: The Internal Politics of the International Typographical Union.* Garden City, N.Y.: Anchor Books.

Locke, John. 1978. *Two Treatises of Government.* New York: E. P. Dutton.

Luhmann, Niklas. 1990. *Essays on Self-Reference.* New York: Columbia University Press.

Lukes, Steven. 1973. *Individualism.* Oxford: Basil Blackwell.

MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Mansbridge, Jane J. 1983. *Beyond Adversary Democracy.* Chicago: University of Chicago Press.

March, James G. 1978. "Bounded Rationality, Ambiguity, and the Engineering of Choice." *Bell Journal of Economics* 9:587-608.

March, James G., and Johan P. Olsen. 1976. *Ambiguity and Choice in Organizations.* Bergen: Universitetsforlaget.

———. 1984. "The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life." *American Political Science Review* 78:734-49.

March, James G., and Herbert A. Simon. 1958. *Organizations.* New York: Wiley.

Marsden, Peter V. 1982. "Brokerage Behavior in Restricted Exchange Networks." Pp. 201-18 in *Social Structure and Network Analysis,* edited by Peter V. Marsden and Nan Lin. Beverly Hills, Calif.: Sage.

Marx, Karl. 1978. *The Marx-Engels Reader,* 2d ed. Edited by Robert C. Tucker. New York: Norton.

McAdam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency: 1930-1970.* Chicago: University of Chicago Press.

McLoughlin, William G. 1978. *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977.* Chicago: University of Chicago Press.

Mead, George Herbert. 1932. *The Philosophy of the Present.* Chicago: University of Chicago Press.

———. 1934. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist.* Chicago: University of Chicago Press.

———. 1938. *The Philosophy of the Act.* Chicago: University of Chicago Press.

———. 1964. "The Social Self." Pp. 142-49 in *George Herbert Mead: Selected Writings,* edited by Andrew J. Reck. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill.

Melucci, Alberto. 1989. *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society,* edited by John Keane and Paul Mier. Philadelphia: Temple University Press.

———. 1994. "The Process of Collective Identity." Pp. 41-63 in *Social Movements and Culture,* edited by Hank Johnston and Bert Klandermans. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Sense and Non-Sense,* translated by Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Meyer, John W. 1986. "The Self and the Life Course." Pp. 199-217 in *Human Development and the Life Course: Multidisciplinary Perspectives,* edited by Aage B. Sørensen, Franz E. Weinert, and Lonnie R. Sherrod. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum.

Meyer, John W., John Boli, and George M. Thomas. 1987. "Ontology and Rationalization in the Western Cultural Account." Pp. 12-37 in *Institutional Structure: Constituting State, Society, and the Individual,* edited by George M. Thomas, John W. Meyer, and John Boli. Beverly Hills, Calif.: Sage.

Meyer, John W., and Brian Rowan. 1991. "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony." Pp. 41-62 in *The New Institutionalism in Organizational Analysis,* edited by Walter W. Powell and Paul J. DiMaggio. Chicago: University of Chicago Press.

Meyer, John W., W. R. Scott, and T. E. Deal. 1981. "Institutional and Technical Sources of Organizational Structure." Pp. 151-78 in *Organization and the Human Services,* edited by H. D. Stein. Philadelphia: Temple University Press.

Mische, Ann. 1997. "Projects, Identities, and Social Networks: Brazilian Youth Mobilization and the Making of Civic Culture." Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Toronto.

Moore, Barrington, Jr. 1978. *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt.* Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe.

Morris, Aldon D., and Carol McClurg Mueller, eds. 1992. *Frontiers in Social Movement Theory.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Munch, Richard. 1981. "Talcott Parsons and the Theory of Action. I. The Structure of the Kantian Core." *American Journal of Sociology* 86:709-39.

———. 1994. *Sociological Theory,* 3 vols. Chicago: Nelson-Hall.

Nussbaum, Martha C. 1986. *The Fragility of Goodness.* Cambridge: Cambridge University Press.

Nystrom, N. C., and William H. Starbuck. 1984. "To Avoid Organizational Crisis, Unlearn." *Organizational Dynamics* 13:53-65.

O'Donnell, Guillermo, and Philippe Schmitter. 1986. *Transitions from Authoritarian Rule.* Vol. 4, *Tentative Conclusions about Uncertain Democracies.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Olick, Jeffrey K. 1997. "The Textual Dynamics of Memory: Continuities and Departures in German Commemoration of May 8th, 1945." Manuscript. Columbia University, Department of Sociology.

Olick, Jeffrey K., and Daniel Levy. 1997. "Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust Myth and Rationality in German Politics." *American Sociological Review* 62:921-36.

O'Rand, Angela M., and Margaret L. Krecker. 1990. "Concepts of the Life Cycle: Their History, Meanings, and Uses in the Social Sciences." *Annual Review of Sociology* 16:241-62

Ortner, Sherry B. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-66.

Padgett, John F., and Christopher K. Ansell. 1993. "Robust Action and the Rise of the Medici, 1400-1434." *American Journal of Sociology* 98:1259-1319.

Parsons, Talcott. 1968. *The Structure of Social Action,* 2 vols. New York: Free Press.

Parsons, Talcott, and Edward Shils. 1951. *Toward a General Theory of Action.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Patterson, Orlando. 1991. *Freedom.* Vol. 1, *Freedom in the Making of Western Culture.* New York: Basic.

Pescosolido, Bernice A. 1992. "Beyond Rational Choice: The Social Dynamics of How People Seek Help." *American Journal of Sociology* 97:1096-1138.

Pizzorno, Alessandro. 1986. "Some Other Kind of Otherness." Pp. 355-73 in *Development, Democracy, and the Art of Trespassing: Essays in Honor of Albert O. Hirschman,* edited by Alejandro Foxley, Michael S. McPherson, and Guillermo O'Donnell. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Powell, Walter W. 1986. "How the Past Informs the Present: The Uses and Liabilities of Organizational Memory." Paper presented at the Conference on Communication and Collective Memory. University of Southern California, Annenberg School.

Powell, Walter W., and Paul J. DiMaggio, eds. 1991. *The New Institutionalism in Organizational Analysis.* Chicago: University of Chicago Press.

Ricoeur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation,* translated by Denis Savage. New Haven, Conn.: Yale University Press.

———. 1991. *From Text to Action,* translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Riegel, Klaus F. 1975. "Adult-Life Crises: Toward a Dialectic Interpretation of Development." Pp. 99-128 in *Life-Span Developmental Psychology: Normative Life Crisis,* edited by Nancy Datan and L. H. Ginsberg. New York: Academic Press.

———. 1977. "Dialectics of Time." Pp. 3-45 in *Life-Span Developmental Psychology: Dialectical Perspectives on Experimental Research,* edited by Nancy Datan and Hayne W. Reese. New York: Academic Press.

Roth, Guenther, and Wolfgang Schluchter. 1979. *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Sacks, Harvey, Emmanuel A. Schegloff, and Gail Jefferson. 1974. "A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation." *Language* 50:696-735.

Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Practical Reason.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

———. 1985. *Islands of History.* Chicago: University of Chicago Press.

———. 1991. "The Return of the Event, Again: With Reflections on the Beginnings of the Great Fijian War of 1944 to 1955 between the Kingdoms of Bau and Rewa." In *Clio in Oceania,* edited by A. Biersack. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Sarbin, Theodore R., ed. 1986. *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct.* New York: Praeger.

Sartre, Jean-Paul. 1956. *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology,* translated by Hazel E. Barnes. Secaucus, N.J.: Citadel.

Schutz, Alfred. 1962. "Choosing among Projects of Action." Pp. 67-96 in *Collected Papers.* Vol. 1, *The Problem of Social Reality,* edited by Maurice Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff.

———. 1964. "Tiresias, or Our Knowledge of Future Events." Pp. 277-93 in *Collected Papers.* Vol. 2, *Studies in Social Theory,* edited by Arvid Brodersen. The Hague: Martinus Nijhoff.

———. 1967. *The Phenomenology of the Social World,* translated by George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

———. 1978. *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons,* edited by Richard Grathoff. Bloomington: Indiana University Press.

Schwalbe, Michael L. 1991. "Social Structure and the Moral Self." Pp. 281-304 in *The Self-Society Dynamic: Cognition, Emotion, and Action,* edited by Judith A. Howard and Peter L. Callero. Cambridge: Cambridge University Press.

Schwartz, Barry. 1991. "Social Change and Collective Memory: The Democratization of George Washington." *American Sociological Review* 56:221-36.

Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

———. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Sewell, William H., Jr. 1992. "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation." *American Journal of Sociology* 98:1-29.

Snow, David A., and Robert D. Benford. 1988. "Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization." *International Social Movement Research* 1:197-217.

———. 1992. "Master Frames and Cycles of Protest." Pp. 133-55 in *Frontiers in Social Movement Theory,* edited by Aldon D. Morris and Carol McClurg Mueller. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Snow, David A., E. Burke Rochford, Jr., Steven K. Worden, and Robert D. Benford. 1986. "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation." *American Sociological Review* 51:464-81.

Somers, Margaret. 1992. "Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation." *Social Science History* 16 (4): 591-630.

Sorokin, Pitirim. 1947. *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics, a System of General Sociology.* New York: Harper.

Steinberg, Marc W. 1996. "Toward a Dialogic Analysis of Social Movement Culture: Reframing Frame Analysis." Paper presented at the meeting of the Social Science History Association, New Orleans.

Stepan, Alfred. 1978. "Political Leadership and Regime Breakdown: Brazil." Pp. 110-37 in *The Breakdown of Democratic Regimes: Latin America,* edited by Juan J. Linz and Alfred Stepan. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Swidler, Ann. 1986. "Culture in Action: Symbols and Strategies." *American Sociological Review* 51:273-86.

Tarrow, Sidney. 1992. "Mentalities, Political Cultures, and Collective Action Frames: Constructing Meanings through Action." Pp. 174-202 in *Frontiers in Social Movement Theory,* edited by Aldon D. Morris and Carol McClurg Mueller. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Taylor, Charles. 1985. "What Is Human Agency?" Pp. 15-44 in *Philosophical Papers.* Vol. 1, *Human Agency and Language.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1989. *Sources of the Self.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. 1991. "The Dialogical Self." Pp. 304-14 in *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture,* edited by David R. Hiley, James F. Bohman, and Richard Shusterman. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

———. 1993. "To Follow a Rule . . ." Pp. 45-60 in *Bourdieu: Critical Perspectives,* edited by Craig Calhoun, Edward LiPuma, and Moishe Postone. Chicago: University of Chicago Press.

Thomas, W. I., and Florian Znaniecki. 1918. *The Polish Peasant in Europe and America.* New York: Knopf.

Thompson, Edward Palmer. 1966. *The Making of the English Working Class.* New York: Vintage.

———. 1993. *The Witness against the Beast: William Blake and the Moral Law.* New York: New Press.

Tilly, Charles. 1986. *The Contentious French.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. 1994. "History and Sociological Imagining." *Tocqueville Review* 15:57-74.

———. 1998. *Durable Inequality.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, in press.

Touraine, Alain, Francois Dubet, Michel Wieviorka, and Jan Strzelecki. 1983. *Solidarity: Poland 1980-81,* translated by David Denby. Cambridge: Cambridge University Press.

Trotsky, Leon. 1980. *The History of the Russian Revolution.* New York: Pathfinder.

Turner, Stephen. 1994. *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions.* Chicago: University of Chicago Press.

Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Wacquant, Loıc. 1992*a.* "Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology." Pp. 1-59 in *An Invitation to Reflexive Sociology,* by Pierre Bourdieu and Loıc Wacquant. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1992*b.* "The Social Logic of Boxing in Black Chicago." *Sociology of Sports Jo-urnal* 9:221-54.

Walzer, Michael. 1965. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. 1980. "A Theory of Revolutions." Pp. 201-23 in *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat.* New York: Basic.

———. 1985. *Exodus and Revolution.* New York: Basic.

Weber, Max. 1946. "Politics as a Vocation." Pp. 77-128 in *From Max Weber,* edited by Hans Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

———. 1978. *Economy and Society,* 2 vols. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.

Wessman, Alden E., and Bernard S. Gorman. 1977. "The Emergence of Human Awareness and Concepts of Time." Pp. 4-55 in *The Personal Experience of Time,* edited by Bernard S. Gorman and Alden E. Wessman. New York: Plenum.

Westbrook, Robert B. 1991. *John Dewey and American Democracy.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

White, Harrison. 1992. *Identity and Control.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

———. 1995. "Passages reticulaires, acteurs, et grammaire de la domination." *Revue franc,aise de sociologie* 36:705-23.

Wiley, Norbert. 1994. *The Semiotic Self.* Chicago: University of Chicago Press.

Willis, Paul. 1977. *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs.* New York: Columbia University Press.

Wolf, Eric R. 1956. "Aspects of Groups Relations in a Complex Society: Mexico." *American Anthropologist* 58:1065-78.

Zucker, Lynne G. 1977. "The Role of Institutionalization in Cultural Persistance." *American Sociological Review* 42:726-43.

———. 1983. "Organizations as Institutions." Pp. 1-47 in *Research in the Sociology of Organizations,* vol. 2. Edited by Samuel B. Bacharach. Greenwich, Conn.: JAIPress.

# Failliğin Ötesi[1]

*Stephan FUCHS*[2]

Fail ve yapı arasındaki ilişki sosyal bilimde ve sosyal teoride çözülemeyen çoğu temel bilmeceden birisidir. O, mikro/makro, akıl/beden veya sebep/sonuç gibi, birbiriyle ilişkili metafizik ve düalistik gizemlerin ağına bağlanmıştır. Düalizm, Tablo 1'de gösterildiği gibi, doğal türlerin temel özellikler tarafından belirlenmiş ve başka temel doğal türlerden büyük bir bölünmeyle ayrılmış olduğuna inanır.

Habermas bu karşıt eşleştirmeleri formel pratiklerin evrensel şemsiyesi altında, başkalarına nazaran daha sistemli olarak bir araya getirmiştir. Habermas, modern toplumu yaşam dünyaları (mikro) ve sistemler (makro) olarak ayırır. Mikro, sıradan gündelik hayat deneyiminin ve öznelerarası kavrayışın alanıdır. Bu şeffaf bir dünyadır, içinde yaşayanlar için bilindik ve alışılmıştır. Onlar bu dünyayı anlayabilir, anlamı yeniden tanımlayarak ve tartışarak onu değiştirebilirler. Yaşam dünyasında, kişiler eylemde bulunur, başkalarıyla ve kendileriyle etkileşirler. Kişiler niyetlere ve hedeflere sahiptirler ve (onları gerçekleştirmek için) bir şeyler yaparlar.

---

[1] Stephan Fuchs, "Beyond Agency", Sociological Theory 19, no. 1 (2001): s. 24-40.

[2] Çeviri: Cihad Özsöz

Kişiler kendi mikro dünyalarını yaparlar, makro dünyalarını değil. Aktörler eylemde bulunurlar, ancak bunu kendi seçimleri olmayan koşullar altında yaparlar. Aktörler durumları tanımlarlar ve yeniden tanımlarlar, ancak bu yolla başarılabilen ve değiştirilebilenlerin yapısal sınırları vardır. Habermas için en önemli yapısal kısıtlamalar pazarda dönen para ve devletlerin iktidarıdır. Yaşam dünyasından farklı olarak, bu makro yapılar aktörün bakış açısıyla anlaşılamazlar, bilakis mesafeli duran gözlemcinin sistematik, teori-güdümlü analizlerini gerektirirler. Aktörlerin kendisi için, piyasaların ve devletlerin tavırları anlaşılmazdır, öznel kavrayışlarının ötesindedir. Onlar bu dünyaya dair çok az bilgiye ve üzerinde çok az kontrole sahiptirler. Para ve iktidar onlara adeta doğal veya somut güçler gibi görünür.

Toplumsal dünya varoluşun iki ayrı türü tarafından içi doldurulmuş öz olarak farklı iki alana ayrıldığında, mikro ve makro arasında "dönüşmeye", veya daha tutkulu biçimde alanlardan birisinin gerçekten var olmadığını ve bir diğerine indirgenebileceğini iddia etmek için, oluşan yarıklara "köprü kurmaya" kalkışır. Rasyonel seçimde, makro yapılar kişisel hareketlerin toplu sonucudur. Etnometodoloji de bunlar, mikro gerçekliklerin marifetleri ve "özet temsilleridir". Makro gerçeklikler ikincil ve türetilmiştir, bizim bilinen "doğru" deneyimlenmiş gerçekliğimiz kişilerin, durumların ve mücadelelerin gerçekliğidir, devletlerin veya dünya sistemlerinin değil.

**Tablo 1. Büyük Bölünme**

| | |
|---|---|
| Fail | Yapı |
| Mantık | İçgüdü |
| Eylem | Tutum |
| Mikro | Makro |
| Niyet | İşleyiş |
| Yaşam dünyaları | Sistemler |
| Beşeri Bilimler | Fen Bilimleri |
| Yumuşak | Sert |
| Anlama | Açıklama |
| Akıl | Beden |
| Özne | Nesne |

Muhtemelen, mikro/makro bilinmezliğinde fazla güncel gelişme olmamıştır. Esas olarak, fail ve yapı arasındaki ilişkiye ilgi duyanlar sosyal teorisyenler olmuştur. Onların ampirik zihinli emsalleri araştırmalarını, genel bağlantılarına dair endişe duymaksızın, fail ya da eylemden birisi üzerine yaparlar. Teoride fail/yapı yarığına köprü kurmaya çalışan teorisyenler, teori yapmadıklarında çoğu kez bu ikiliyi ayırırlar. Temel kavramı anlamlı öznel eylemken, karşılaştırmalı tarih yazıları fail sözcüğünü pek içermeyen Weber'de bu durum belki de çok açıktır.

"Faillik", karşıtları gibi, çok farklı biçimlerde kavramsallaştırılmıştır. Hem fail hem de yapı hakkında çok sayıda teori ve bu ikisinin nasıl bütünleştirileceğine dair çok sayıda farklı görüş mevcuttur. Muhtemelen moleküler biyolojideki mikro-güdümlü buluşlardan esinlenen optimistler, bu temel bilinmezliğin çözülmesinin bilimsel ilerlemenin önündeki mevcut engelleri kaldıracağını düşünme eğilimindedirler. Pragmatistler, öncelikle bütünleşme olmaksızın, bağımsız ilerleme kaydetmiş bu mikro ve makro teorilere karşıdır.

## Ölçek ve Zaman

Fail/yapı problemi genellikle, sosyal nesnelerin boyut, ölçek ve sürekliliğindeki farklılıklara bağlıdır. Küçük ve kısa ömürlü bazı şeyler, çoğunlukla failliğe aittir. Örneğin; aktörler, eylemler, konuşmalar ve küçük gruplar. Buna karşılık, boyut, ölçek ve zaman "yapı"ya toplumsal bir mevcudiyet verir. Örneğin örgütler, devletler, tabakalaşma ve piyasalar. Bu karşıtlık kurulduğunda, sonraki problem uzun ömürlü olmayan küçük sosyal nesnelerden (fail) daha fazla tarihsel sürekliliği ve daha geniş sınırları olan büyük nesneleri (yapı) ve tersini nasıl anlayacağımızdır.

Karşı yönde, yani yapıdan faile giderken, konu eylem tarafından istenildiği gibi değiştirilemeyen hal ve şartların eylem üzerindeki kısıtlamalarıdır. Marx ve Durkheim geleneğinde yer alan yapı teorileri eylemin kendi üretimi olmayan yapısal şartlar altında gerçekleştiğinde ısrarcıdır; bunlar sosyal statü, kültürün kuşaklararası aktarımı, dil, ağda bulunulan yer, kurumlar ve benzerleridir.

Mikro ve makro teorileri arasındaki en önemli fark her birinin "toplumsal"a verdiği yerdir. Mikro teorilerde toplumsal, konuşma ve etkileşim gibi gündelik durumlar ve sıradan mücadelelerdir. Makro teoriler toplumsalı, kurumlara ve

ağlara yerleştirirler. Mikro düzeyde ne olursa olsun makro yapıların davranış tarzında pek farklılık yaratmaz. Ardından mikro teoriler buna karşı çıkar; kişiler bir şeyler yapmasaydı sosyal yapı olmayacaktı.

Fail/yapı ikiliğinde sık görülen bir diğer yanılgı da faili yapının karşıtı olarak, yapıdan bağımsız varsaymaktır. Bununla birlikte, söylem analizi ve Etnometodoloji gösterdi ki, etkileşimler ve mücadeleler, açık veya örtük ritüellerden konuşmada söz alma sırasına ve etkileşim kaynaklı güçlüklere ve aksaklıklara kadar, çoğunlukla yapılandırılmıştır. Bu yapılar her zaman oldukça katı ve sabitlerdir ve çaprazlama karşılaşmalardır. Bu etkileşim düzeni oluşumsaldır.

Başka bir yanılgı da, bazı şeyler özünde mikro ya da makro olduğu için "mikro" ve "makro"yu özünde zıt doğal türler olarak dondurmaktır. Onun yerine, gerçekte nasıl büyük ya da küçük hale geldiklerine bağlı olarak, her zaman sosyal hareketlilikte bulunan nesnelerin sürekliliği bakımından, ayrım bir derece işlemselleştirilir. *Mikro* ve *makro* göreceli ve ilişkisel kavramlardır. Bir bilim makro hale gelerek diğer bir bilimi sömürürken, parçalanan bir imparatorluk fazlasıyla mikro bir konuma doğru hareket eder. Mikro olmak ve makro olmak geri çevrilemez ya da birbirleriyle bağdaşmaz değillerdir. Örneğin büyük bir organizasyon, kendi informel sistemlerini oluşturan çok sayıda küçük mücadele ve grup "barındırır".

İnanıyorum ki fail/yapı problemi, kötü özcü alışkanlıklar sonucu temel bir muamma haline gelmiştir. Özcülükte, bir şey ya faillik veya yapıdır, ya da ikisinden birine sahiptir, ikisi birden değildir veya ikisine birden sahip değildir. Bir şey mikro veya makrodur ve her iki durumda da değişemez veya dönüşemez. Düalizm orantılı kavramsal sabitliktir. Onun yerine, hangi gücün küçük şeyleri büyüttüğünü veya bürokrasi gibi, bir makro yapının ne olup da küçük topraklara ayrıldığını sorun. Bunlar kavramsal değil, ampirik sorulardır, "genellikle" herhangi bir fail/yapı veya mikro/makro bağlantısıyla ilgilenmezler, duruma sadece ampirik durum tarafından değinmiş olmayı tercih ederler. Birisi hala, sabitler değil değişkenler hakkında kuram oluşturabilir.

## Aktörler, Eylemler, Faillik

Çoğu faillik teorilerinin ve mikro teorilerin kavramsal çekirdeği insan-kişidir. İnsanlar özeldir. Onlar, dünyanın geri kalanında, özellikle de cansız ve "fiziksel" parçalarında, bulunmayan belirli zihinsel yeteneklerle donatılmış

olarak dünyaya gelirler. İnsanlar zeki ve kabiliyetlidir. Belirli doğal haklara, yetkilere ve ayrıcalıklı zihinsel yapılara sahip olabilirler. İnsan aktörler, akıllarıyla ve bilinçli deneyimleriyle, toplumsal ve kültürel anlam ve gerçekliğin esas kaynağıdır. Bir şeyi, şu ya da bu diye belirterek anlamlandıran ve onunla ilgili bazı şeyler yapanlar kişilerdir.

Failliğe "sahip olmak", insan doğasının ve kişi olmanın bir parçasıdır. Faillik bilinçlilik, hür irade ve düşünümsellik gerektirir. Kişiler kendileriyle, dış dünyayla ve diğer kişilerle ilişki kurabilirler. Bilinçliliğe sahip olduklarından beri, kim olduklarının, fiziksel nesne ve şeylerin gerçekliğinin ve diğer kişilerle olan ilişkilerinin farkındadırlar. Bu içsel ve dışsal ilişkiler sembolik ve manidardır.

Kişiler, istekler ve inançlar gibi, içsel bilinç yapılarına sahiptirler. Dünyaları irade ve temsildir. Bilinçlilik, insanların ne yapacakları hakkında düşünmelerini, farklı alternatifleri karşılaştırmalarını ve olası sonuçları önceden görmelerini sağlar. İnsan aktörler, cansız doğadan ve aklı olmayan daha aşağı hayvanlardan farklı olarak, hayli fazla faaliyet sahasına ve yetkiye sahiplerdir. İnsanlar yaradılıştan esnek ve uyumludur. İnsan eylemi mantık tarafından yönlendirilir, hayvan davranışları ise içgüdüler. İnsanlar hür iradeye sahiptir; her zaman başka türlü yapabilirler veya hiçbir şey yapmayabilirler. Bu onların sorumluluğundadır.

Eylem, bir niyet ya da amacın dünya hakkındaki ampirik bilgi tarafından desteklenerek gerçekleşmesidir. Bir eylemin anlamı, bir kişinin (o eylemi) yaparken ne niyette olduğu ve bir hedefe nasıl ulaşmayı planladığı bilindiğinde anlaşılır. Aktörün içsel yapıları veya içinde bulunduğu durumlar bilindiğinde, o ferdin eylemleri anlamlı bir şekilde anlaşılır.

Bazı mikro teoriler, özellikle rasyonel seçim, kaynaklar üzerindeki mücadelede diğer tekil eyleyicilerle karşı karşıya gelen tekil eyleyiciye odaklanır. Alış-veriş ve kaynak hareketleri ve kişisel faydaya binaen içlerinden birinin seçilmesi açısından sosyal ilişki durumları göz önünde tutulursa, bu eyleyiciler rasyonel ve bencil davranmaktadırlar. Hareket tamamlandığında ilişki de biter. Daha çok bencil ve rasyonel kişi bu gibi alışverişlerle meşgul olduğunda, ferdi eylemlerin toplam sonucu olan piyasalar ortaya çıkar.

Garfinkel'in etnometodolojisinde "üye" olarak aktör hâlâ mevcut olmasına rağmen daha az göze çarpar. Aktöre karşıt olarak, "üye" duyu yapısının ve hesaplarının kişisel olmayan pratiklerini oynar. Benzer şekilde, Parsons'ta, eyleyici bir birey değil, fertten çok daha azıdır, sadece dörtlü "eylem sistemi"ndeki (AGIL) bir kesişmenin sonucudur.

## Kişilerle İlgili Bazı Karışıklıklar

Hür iradeye sahip kişiler, kendi başına hiçbir şey açıklamaz. Bir şeyler yaparlarsa, daha doğrusu yapmayı seçerlerse, eylemlerini anlamamız konusunda ya çok küçük bir katkı sağlarlar ya da hiçbir katkı sağlayamazlar. Hala neyi niçin yaptıklarını açıklamak zorundayız. Hür irade "genellikle" başka türlü eylemde bulunmak için olumsuz ve soyut bir yetenektir. Bu soyutlamanın belirsizliği filozofların neden onunla ilgilendiklerini açıklar. Gelgelelim standart durumlarda bu türden "genel olarak"lar bulunmaz; bu soyutlama ancak sonradan, yani olgudan sonra ve dışarlıklı bir felsefi bakış açısından hareketle ortaya çıkar. Her ne olursa olsun bir aktörün gerçekten yaptığını varsaymak, başka türlü de yapabileceğinden, gerçekte ne yaptığını açıklamaz. Hür irade ve faillik sosyal gerçeklikler değil ahlaki kabullerdir.

Benzer biçimde, -akılları, niyetleri, kararları ve alternatifleriyle birlikte- failliğe "sahip olan" kişiler, gerçek eylemlerin açıklanmasına fazla katkıda bulunmazlar. Fail kuramlaştırması sadece eyleyen kişilerin, bilfiil, fail olduğunu varsayar. Fakat ne *özgün* eylem *genel* faillikten takip edilebilir, ne de bu gibi bir eylem bir soyut zihinsel veya niyetli yetenekten türeterek açıklamamızla elde edilebilir.

Çok sayıda bilinmeyen niyetleri olan çok sayıda kişi mevcuttur. Bu niyetlerin büyük çoğunluğu, her şeyi bilen bir Tanrı dışında, sosyoloji için veya herhangi bir gözlemci için elbette ulaşılamazdır. Tahminen hepsi niyetlere ve muhtemelen çok fazlasına sahip, yaklaşık beş milyar insan yaşamaktadır. Bu niyetlerin ne olduğunu veya ne kadarının var olduğunu bilmiyoruz. Kişilerin niyetleri ve deneyimleri olduğunu var sayıyoruz, fakat bunların gerçekten ne olduğu bilinmez olarak duruyor. Birisi niyetleri, inançları ve arzuları araştırabilir, fakat böylelikle sonuç, araştırılan etkileşimler kadar herhangi bir "doğru" zihin durumuna da bağlı olur. Pek çok ölmüş kişinin veya henüz hayatta olmayan kişilerin niyetlerini ve planlarını bilmiyoruz. Birilerinin niyetlerini bilseydik, niyetler ve sonuçlar özellikle çok karışık sistem ve yapılarda gevşek bir biçimde birleştiğinden, bu bilgi bizi sosyal sonuçların açıklanmasına veya öngörülmesine çok da yaklaştırmayacaktı. Örneğin, büyük bir deprem bir büyük şehri vurduğunda olanların ne kadarı niyetlerin akıbetiyle açıklanabilir?

"Niyet"in yoğunluğu durağan felsefi tartışmaların konusudur. Materyalist ve seçici bir sinirbilimi [*neuroscience*], "niyet"in halk içi bir kavram olduğunu, bilimsel olmadığını ve gerçek hiçbir şeyle ilgisi olmadığını öne sürer

(Churchland 1992: bölüm 1). "Niyet", niyetlerin sebep mi veya sonuç mu olduğunu, eylemleri açıkladığını mı yoksa tanımladığını mı ve sonuçsuz niyetleri ve bazı gerçek eylemleri başlatanlar arasındaki farkı nasıl ayırt edebileceğimizi de içeren, felsefi ve analitik sorularla doludur. Niyetler bir toplulukta mı, bilinçlilikte mi, akılda mı yoksa beyinde midir?

Sosyal yaşamın, farklı olarak etkileşim, mücadeleler veya konuşmalar olarak adlandırılan bu mikrobloklarına gelindiğinde, faillik ve niyetlilik durumu pek de iyi idare edemezler. Örneğin konuşmalar, zihinsel yapılar tarafından yönlendirilmeyen veya kontrol edilmeyen, oluşumsal bir akışa veya ritme sahiptir. Etkileşim sırasında meydana gelenlerin çoğu, kişisel niyetliliğe ve farkındalığa uğramadan geçer. Birisi bir şey söyleyebilir veya yapabilir, ve bunlardan bazıları bir mücadele tarafından uyarılabilir, fakat mücadele devam ettiğinde aslında ne olduğu özgün herhangi bir aklın her hangi bir niyetinden anlaşılamaz. Tercih edilebilecek başka bir yol daha vardır, konuşmalar zihinsel yapılara yönelir ve konuşmanın daha sonra neye yöneleceği konusunda beynin farkındalığına odaklanır. Elbette akıl olmasa konuşma olmayacaktı, fakat gerekli ve yeterli şartlar arasındaki fark baki kalacaktı. Evet, çağdaş fizik big-bang olmadan var olamazdı, fakat artık fizik, kişilerin bilinçli ve niyetli tasarımlarından bir mücadelenin "anlaşılması" gibi, big-bang'den hareketle "anlaşılamaz". Muhakkak bu tasarımlar bir alış-verişin konusu haline gelebilirler, fakat hiç kimsenin aklı konuşma gerçekten meydana gelmeden önce, tüm bir konuşmayı gözünün önünde çözebilecek kadar güçlü değildir.

Alış-verişleri veya konuşmaları öngörmek bazı durumlarda, örneğin, zorlayıcı kurumlarda gerçekleşen, tekrar eden ve zoraki, emir-verici ve emir-alıcı ritüellerde, çok başarılı olabilmektedir. Lakin hiyerarşinin hakkında bir şey bilmediği ve gerçekten "kontrol" edilemeyen cezaevi konuşmaları, bir istisna veya özel bir durumdur. Buna ek olarak, çok sayıda mücadele ve etkileşim toplum içinde sürüp gitmektedir. Konuşmalar büyük benzerlik ve çoğullukta meydana gelirler. Bütün bu konuşmalardan neyin ortaya çıktığını kimin aklı kavrayabilir? Elbette etkileşim ve konuşmalarla ilgili kuram oluşturmak hala mümkündür, ancak bu kuram etkileşim ve konuşmaların ortaya çıkış sıralarının "ne"lerinden ziyade, "nasıl"larıyla ilgilenmelidir.

Aynı zamanda, asıl kişilerin akıllarının üzerinde, her zaman dünyada zamanın herhangi bir noktasında vuku bulan tüm konuşmaları ve mücadeleleri yönetebilen bir birliktelik veya üstün akıl yoktur. "Kolektif bilinçliliğe" gelindiğinde çok daha fazla dikkate ihtiyaç vardır. Birkaç bilinçli içerik gerçekten "pay-

laşıldığında" topluluk ne kadar büyüyebilir ve bu "paylaşım" ne kadar sürer? Toplumu açıklamaya gelindiğinde, akıllar olduğundan çok önemsenir. Onlar (akıllar) niyetlenebilir, planlayabilir, tekrarlayabilir ve onu ya da bunu etraflıca düşünebilirler, fakat gerçek farklıdır, bu (yaklaşım) toplumu ve kültürü epeyce küçültür ve uzun süreli dönemler dikkate alındığında daha da küçültebilir. Toplum kişilerin akıllarını yitirmesi ve uyuyarak bilinçsiz hale gelmesiyle olagelir. Kişiler ve akılları yiter, fakat yaşadıkları sürece toplumsal olarak gerçekten ölmezler-"ölüm"leri ferdi olabilen fakat toplumsal olmayan köleler de dahil. Mücadeleler devam ettiği sürece ve devam etmesine rağmen, katılımcı kişilerin akılları şu ya da bu hissiyatı deneyimleyerek sayıklar ve etrafta gezinir. Bir deneyim, elbette, nakledilmiş olabilir ve ondan sonra bir konuşmanın konusuna dönüşür, fakat bu olurken akıllar başka şeyleri deneyimlemeye devam etmekle de ilgili olmuştur. Bir konuşma birer birer deneyimlerle ilgilenebilir ancak herkesin deneyimlerinin tamamına bir kerede değinmesi istendiğinde dağılır.

Bir akıl bir şeyleri anlayabilir ya da bilebilir, fakat herhangi bir kişinin "bildiği", toplumun tutumuyla ve kültürüyle karşılaştırıldığında, değersizdir, neredeyse acınacak haldedir. Bu, bilim adamları veya uzmanlar gibi, muhtemelen çok zeki kişilerin akıllarını da kapsar, çünkü ilerlemiş uzmanlaşma şartları altında, bir uzman tüm kültürler bazında veya uzmanı olmadığı alanlarda bir amatördür. Akıllar yaşlandıkça, bir zamanlar bildiklerini unutmaya başlarlar, gittikçe az yeni bilgi öğrenirler ve sonunda ölürler. Ölü akıllar kültüre daha fazla katkı yapamazlar ve ölmeden önce her ne katkı yaptılarsa muhtemelen çok geçmeden unutulacaktır. Çok uzun ömürlülükle ilgili bazı istisnalar veya "memler"[3] vardır, fakat bu memler, her ne kadar "Newton mekaniği", "Marksizm" veya "Freudçu sürçme"de olduğu gibi bir akla atfedilebilseler de, asla tek bir aklın bir ürünü veya sonucu değildirler. Bu hem verimli hem de uzun ömürlü memler, kültürün ömrüyle karşılaştırıldığında, son derece kısa menzilli ve (kısa) sürelidir. Memlerin ne kadarı gerçekten "ölümsüz"dür?

Toplumun önemli taşıyıcıları ve başlı başına kültürün kaynakları olan, kişilerle ilgili bu karışıklıklar, failliğin ve niyetlilik söyleminin sosyal teorisyenlerinin ve filozoflarının neden "bu sıfatla" failliğin ve niyetliliğin "doğası"yla ilgili olduklarını açıklar. Pek çok kişinin gerçek veya ampirik niyetini bilemedikleri için, "geneldeki niyet"in gizemi hakkında merak duymuşlardır. Bu kuramlaştırmanın sonuçları abestir-eyleyicinin planları vardır ve yola çıkmaya

[3] Genetiğin sosyal bilimlerdeki karşılığı olan Memetik'te, gen'e karşılık gelen, bilgiyi aktaran ve evrimi sürdüren yapıtaşı, kaybolmayan ve kendini üretebilen bilgi (virüs). (ç.n.)

hazırdır; planlar planlandığı gibi gitmez; eyleyici daima planları düzeltir. Bu, sosyolojik bir bilim için olduğu kadar bir roman için de epey zayıftır. Her şeye rağmen ağır bir retorik ekleyelim ve failliği şöyle görelim:

> ("yinelenebilir" veya alışılmış görünümü dahilinde) geçmiş tarafından bilgilendirilmiş fakat aynı zamanda (alternatif ihtimalleri hayal edebilecek bir "tahmin" yeteneği şeklinde) geleceğe ve (geçmiş alışkanlıkları ve gelecek planlarını o anın içinde bulunduğu riskler bağlamında kavrayacak "pratik-değerlendirici" bir yetenek şeklinde) bugüne doğru yönelmiş, zamana gömülü bir sosyal angajman süreci (Emirbayer ve Mische 1998:962).

Veya Pickering'i de (1995:22) tercih edebilirsiniz:

> Direnişin, failliği ve pratiği niyetli olarak ele geçirme başarısını gösteremediği ve uyumun da, bu direnişe karşı aktif bir insan stratejisi olarak, hem hedeflere ve niyetlere hem de sözkonusu mekanizmanın maddi biçimiyle birlikte insanî jestler yapısına ve bunu çevreleyen sosyal ilişkilere dönük revizyonları kapsayabildiği durumda, insan amaçlarından bakıldığında asimetrik olarak görülen faillik dansı, böylece direniş ile uyumun diyalektiği biçimini alır.

## Failsiz Sosyoloji

Luhmann ve White'la birlikte, en azından toplumu ve kültürü açıklamak için ele alındığında, kişilerin ve onların doğal yeteneklerinin olduğundan fazla önemsendiğini düşünüyorum. Sistem teorisi ve ağ çözümlemesi temel sosyolojik kavramlar olarak "aktör"ü ve "failliği" bir yana bırakıyor. Luhmann'a göre, kişiler kendi yeniden üretimini bilinçliliğiyle başaran sistemlerdir. Bu, başka zihinsel yapılardan zihinsel yapı ürettikleri anlamına geliyor. Buna karşılık, sosyal sistemler kendi yeniden üretimlerinde iletişimi kullanırlar. Akıl olmasa iletişim de olmayacaktı, ama buna rağmen, sanki akıllar iletişimi "gerektirirmiş" gibi, iletişim akıllardan "anlaşılmaz" ve ona "indirgenemez". Kişiler gerçekten iletişim kuramazlar, bir şeyler söyleyebilir veya yazabilirler, fakat sonrasında her ne oluyorsa, zihinsel yapılarla ve bilinçlilikle değil de iletişim davranışıyla hüküm verilir, tabi aralarında bir fark varsa. Bir akıl için, iletişimin güç ağına tepki veya cevap vermek oldukça imkânsızdır. Bir yazarın çalışmaları niyetlendiği veya umduğu yollarla okunmaz veya anlaşılmaz. Bu çalışmalar bütünden okunmazlarsa, yazarın bu konuda yapabileceği fazla bir şey yoktur. Eğer bir şey fark edecekse, sosyoloji kişiler konusunda tevazuu önerir.

Her ne kadar çoğu ağ çözümlemesi ağları kişiler arası ağlar olarak düşünse de, ağ çözümlemeleri aynı zamanda "kişi" olmadan çalışma yoluna da gider. Fakat bu sadece özel bir durumdur. Teorilerin, kültürlerin, araçların ve itibarla-

rın ağları vardır. Kendi biyografik zenginlikleri içerisinde, tüm bireylerin çok azı ya da hiçbiri, diğer söz konusu bütüne ve birleştirilmiş bireylere tümden bağlıdır. Tersine, bağlı olanlar roller, statüler ve beklentilerdir. Antihümanist ve liberal olmayan bir ağ teorisi "kişiye" ağ aktivitesinin sonucu olarak yönelir, kaynağı olarak değil. Bir kişi ağ içerisinde bir düğüm olabilir, fakat ağın yaptıkları kişisel hareketlerin ve niyetlerin sonucu olarak açıklanamaz. Eğer fark edecekse; bir ağın ne "yapacağı" onun hemen önceki yapılarından ve hareketlerinden "anlaşılır".

"Eylem" ve onun gerekçeleri ağ aygıtları ve yapılarıdır. Bazı ağlar, ağ içinde olanları anlamak için "kişiyi" bir yol olarak kullanırlar. Bazı ağlar da, gözlemciler gibi, kişilerin arkasındakileri veya altındakileri açarken daha fazla nedensel soru sormaya bir son vermek ve nedensel geri dönüşlerden kaçınmak için "kişi olmanın" kültürel araçlarına görev verirler. Bu, gözlemcinin, kişilerin istek ve inançlarıyla ilgili olarak eylediklerini, çoğunlukla "ortakduyu" diye adlandırmasında apaçık ortadadır. Kişiler düzeyi, ortakduyunun ulaşmadığı düzeyin ötesindedir. Kişiler ve faillik ortak duyunun gözlemlediği özel yolun kör noktalarıdır.

Gözlemci "sosyoloji" için kişi ve kişi olma, bir ağın özellikleridir. Gözlemci ortakduyusu ve sosyoloji, kesiştikleri yer olan nedensel zincirler ve tarihler konusunda kesinlikle aynı fikirde değildir. Sosyoloji için, kişi ilk[4] değildir, sosyal yapı ve ağların bileşeni ve belirli ögesidir. Kişiler ağdan sonra gelirler ve tüm ağlar onları kültürel yapılar ve kesinlikler olarak ele almaz veya üretmezler.

Kişiler ve faillik yerine, sosyoloji sosyal yapılardaki değişimlerden işe başlamalıdır. Faillik tam olarak açıklayıcı bir kavram değil, daha çok açıklanacak olandır ve bağımlı değişkendir. Sosyoloji, sosyal yapıyla işe başlayarak, ikinci-dereceden inşacılığa yönelmeli ve kişiyi kültürel çalışmanın belirli türlerinin "sonucu" olarak açıklamalıdır, yoksa kaynağı veya kökeni olarak değil. Bu ikinci düzeyde, bazı gözlemcilerin bir olay ya da sonucu anlamak için neden "kişi" veya "niyet"i kullandıklarını ve diğer bazı gözlemcilerin de bunun yerine neden sözgelimi "sosyal yapı"yı kullandıklarını açıklayabiliriz. Bu yolla, failliğin kötürümleştiren felsefi gizemi, çözülebilir ampirik bir bilmeceye dönüştürülür. Aktörler şeklindeki özsel doğalarının veya repertuarlarının bir parçası anlamında, niyetler artık kişilerin kişiler sıfatıyla "sahip oldukları" bir şey değildir. Onun yerine, "niyet" değişken nitelikli bir araç ve

4 primordial: başlangıçta her şeyden önce varolan anlamında ilk (çn)

bazı gözlemcilerin belirli şartlar altında, dünyanın herhangi bir yerinde ne olduğunu anlamak için, örneğin birilerini suçlamak veya ödüllendirmek için, liderleri terfi ettirmek ya da devirmek için veya âşık olmak için, kullandığı kültürel çerçeve olabilir.

Sosyolojinin kişiye, kişi olmaya ve failliğe dair yaklaşımını, hepsi de çok ciddi, üç metodolojik temel ilkeyle özetleyebiliriz. Birincisi, hiçbir şey belli birisinin hatası değildir. İkincisi, hiç kimse herhangi bir konuda her şeyi yapamaz. Ve üçüncüsü, kendinize verdiğiniz önem size nasıl düşündürtürse düşündürtsün, çok az insan söylediğiniz ya da yaptığınız şeyleri gerçekten dikkate alır.

O zaman özcülük-karşıtı soru, kişilerin olup olmadığı değildir. Bu çözülemeyen bir sözde problemdir. Onun yerine, bazı gözlemcilerin bazı sonuçları kişilere atfettiği şartlar altında ve kişiler olmadan gözlem yaptıkları zaman değişim hesaba katılır ve gözlem yapılır. "Kişi" olmadan gözlem yapmak kaba ve itici olabilir, örneğin, küçük mücadelelerde ve kişisel ilişkilerde. Bu bağlamlar dâhilinde, "kişi" hâlâ çok sayıda ahlaki ve kültürel iş yapar. Bundan dolayı kişiler ölülerden epey bir uzaktadır. Âşık olanlar kişilerdir - ya da âşık olan bizzat habitus olmasın? Söyleyen ve eyleyenler kişilerdir - veya bu yapının bir özelliği midir?

Her şeye karşın, "kişi"yi gözlemlemek iyi bir sosyolojiye ulaştırmaz, çünkü birisi ya tüm bilinebilen kişileri bilir ya da onların çoğunu dışlamak ve yok saymak için önsel bir kurala veya mantığa sahiptir. Sahip olduğumuz tek filtrenin kişisel değil yapısal olması gibi bir kural yoktur, örneğin "iktidar", "ağ yerleşimi" veya "habitus" gibi. Faillik kuramlaştırması hiçbir yerde yol gösterici olamamıştır ve niyet, irade, karar ve benzerlerini içeren kendi temel muammasını çözememiştir.

Kişilere saldırmanın benzer ve yakın bir yolu da Neo-Darwinist "memetik"tir. Memler sınırlı uzaylar için birbiriyle rekabet eden ve çaba harcayan kültürel tekrarlayıcılar ve başka tekrarlar için imkânlar olarak düşünülürler. Kültürü akıla ve sonra avcı ve toplayıcıların gelişmiş beyinlerine indirgeyen evrimsel psikolojiye karşı olarak, mem kuramı ters yöne, yani akılları "mem yuvası" olarak görmeye doğru odaklanır:

Memlerin ulaşmaya ihtiyaç duyduğu liman insan aklıdır, fakat insan beyni memler tarafından memler için yaşanabilir bir ortam yaratmak için yeniden yapılandırıldığında, insan aklı kendi tarafından yaratılmış olur.

Bir başka deyişle, düşünme eylemi düşüneni üretir ve müzik müzisyeni, başka bir yol yoktur. Bununla birlikte, her ne kadar sistemler ve ağ sosyolojisi tarafından işaret edilse de, kişiler ve akılları önceki failliklerinin ve egemenliklerinin çok büyük bir kısmını yitirirler.

Sosyoloji, değişimi hesaba katarken, failliğin gizemlerini dikkate almaz; hür iradenin daimi muamması gibi. Onun yerine, sağduyunun değişken bir toplamı olarak eylemselleştirilmiş hür irade, bir ağ ya da yapıdaki belirli çalışanlara verilmiştir. Bir yapı ya da durum, görevlerin ele alınması sırasında daha çok sağduyuyu hesaba kattığında çok daha fazla "hür irade" ortaya çıkması, niyetliliğin dilini davet eder. Örneğin; yeniliklerin ve belirsizliğin sınırlarındaki yüksek statülü profesyonel bir iş. Tezat biçimde seçenekleri ve hareket alanını katı bir şekilde sınırlayan bir yapı ya da durumdur. Örneğin çok sayıda durumun rutin bürokratik yönetimi. Yüksek sağduyu kişilere yüksek manevra imkânı tanıdığında niyetler de önemli ölçüde artar. Bu uzay onlara kendilerini ve birbirlerini önemli oyuncular, hesaba katılacak etkin güçler olarak tanıma ve takdir etme imkanı tanır.

Bu özcü olmayan veya ilişkisel yaklaşımı takip etmek, niyeti bir sabitten bir değişkene dönüştürür. Niyet bazı şartlar altında ve bazı durumlarda, hepsinde değil, özenilen veya beklenen olur. Örneğin, total kurumlar tekerrür eden ve denetleyen öğretiler ve tatbikatlarla, niyeti ve sağduyuyu mümkün olduğu kadar frenlerler. Buna karşılık, oldukça hoşgörülü ve çoğulcu çevreler failliği ve niyetliliği büyük ölçüde tolere eder veya teşvik ederler. Douglas ve Bloor'un "low group" şartları, bireyci ve liberal karakterleriyle, bu ikinci kalıba uygundur. Sosyoloji için konu bu değişkenler için eş değişkenler bulmaktır, niyetliliğin anlamını tartışmak değil.

## İnşacı Gözlem

Faillik/yapı ikileminin özcülüğünün üstesinden gelmek için, değişimi hesaba katmak gerekir. Bunu yapmanın bir yolu, Luhmann'la birlikte, gözlemin ikinci düzeyine geçmek ve ilk el gözlemcilerin sosyal neden ve sonuçları açıklamak için "faili" mi "yapıyı" mı kullandıklarını gözlemlemektir. O zaman, faillik ve yapı, sosyal yapı içerisinde farklı pozisyonlarda konumlanmış olan, farklı gözlemciler tarafından anlamak için görevlendirilen değişken aygıtlara dönüşürler. Failliğin doğasını felsefi bir zemine çekmek yerine, faillik ve ilişkili olduğu kavramları bazı sonuçları açıklamak için kullandığımızda ve

bir gözlemci belki de çok benzer sonuçlar için daha fazla yapısal açıklamaya başvurduğunda, artık gözlem yapabiliriz. Açıklama ve anlama sosyal aktivitelerdir ve aslında, diğer sosyal değişkenlerle birlikte değişirler.

Değişkenlik bir kez hesaba katıldığında, faillik/yapı dilemması gizemini yitirir ve üzerinde normal ampirik yöntemlerle çalışılabilecek ampirik bir bilmeceye dönüşür. Böylelikle, sosyal dünyanın doğal olarak, yani tamamen kendiliğinden iki ayrı ve farklı diyara bölündüğünü varsaymak artık büyük ölçüde anlamsızlaşır; bunları bir biçimde bağdaştırmak ve yeniden birleştirmek gerekir. Toplum tek parçadır. Bazı küçük veya büyük şeyler vardır, ancak temel problem şudur: Küçük şeyler veya kısa ömürlü şeyler, nasıl olup da büyük hale gelir veya nasıl uzun süre kalıcı olurlar? Gerek faillik gerekse de yapı için içsel ya da özsel hiçbir şey yoktur. Faillik, doğası öyle olduğu için, esnek, yorumlayıcı ve yaratıcı değildir. Yapı da, özü gereği, gayri-kişisel, dışsal veya nesnel değildir.

## Niyetsel Tutum Takınmak

Fail özcülüğü, failliği niyetlilik olarak ve aklı da kişilerin kişiler sıfatıyla sahip olduğu bir şey olarak düşünür. Bunlar eyleyiciyi özünde insan yapan şeylerdir. Bunlar, eyleyici olmanın ne anlama geldiğini ya da neye benzediğini tanımlayan şeyler olarak, kişilere ait içsel ve içkin nitelikler ya da durumlardır. Özsel nitelikler olarak, faillik ve aklın fail-bağıntılı becerileri çeşitliliğe olanak tanımaz. Sonuç felsefe ve metafiziktir.

Sosyolojik olarak, faillik bir atıftır. Daniel Dennett'in (1987) iddiasına göre gözlemciler bazen, sistemlerin aslında niyetlere, düşüncelere, hedeflere ve zihin durumlarına sahip oldukları varsayımını kabul ederek, bu tür sistemlere, davranışları açıklanabilir görünen şeylermiş gibi "niyetsel bir tutum" takınırlar. Bu yolu takip edersek, belirli gözlemciler gözlem ve hesaplarını yapmak için niyetsel tutuma başvurdukları zaman ve bir gözlemci gözlemini niyetlilik ve failliği hariç tutarak, belki de bunun yerine gözlemlerini "yapı" kavramına yerleştirerek yürüttüğü zaman, sosyoloji sorgulamada bulunabilir. Daha sonra bu sonuçların elde edilmesinin ne zaman muhtemel olduğunu anlatan bazı muhtemel yapısal değişkenler gelir. Bu değişkenler, sosyal mesafe, ahlaki sınırlar, zaman, belirsizlik ve boyutu içerir. Ben, sosyolojinin öbür alanları içerisinde etkileri daha iyi belgelendiğinden bu yana, diğerlerinden ziyade bunları tartışmayı seçtim. Her zaman için, değişkenler etkileşir ve tüm hipotezler *ceteris paribus* [diğer her şey sabit kalmak üzere] yorumlanacaktır.

Diğer her şey sabit kalmak üzere -ki bu asla olmaz-, gözlemci ve gözlenen sosyal olarak yakın olduğunda ve gözlenenler sayıca az olduğunda, büyük ihtimalle niyetsel yorumlar ve *Verstehen* vuku bulacaktır. O zaman, büyük ihtimalle gözlemci, katılımlı gözlem ve *Verstehen* gibi "yumuşak" ve çok vakit alan yöntemler kullanacaktır. Kişi anlayabilir (*verstehen*) ama çok kişiyi değil. O yüzden, gözlemci ve gözlenen büyük bir mesafeyle ayrıldığında ve gözlemlenmesi gereken çok sayıda sistem olduğunda, gözlemci büyük ihtimalle, nicel formüllerle ölçülmek ve genel teoriyle açıklanmak üzere, kişisel olmayan nedensel güçler tarafından güdülenen etki ve davranışlar gözlemlemeyi tasarlayacaktır. Bunun için, "yapı"yla bağlantılı kavramlar seti seçilmiş olacaktır. Elbette mesafe ve boyut, burada süreklilikle ilgileneceğimiz anlamda, zıt ideal tipler olarak "anlama" ve "açıklama" tarafından parantez içine alınmış değişkenlerdir.

> CETERIS PARIBUS: *Bir kutup bir kişinin tam olarak anlaşılmasıdır: aşk. Karşıtı olan kutup ise tüm organizmaların tam olarak açıklanmasıdır: genetik ve moleküler biyoloji.*

Çok somut bir örnek üzerinden düşünelim. Bir kişi eşini normal olarak nedensel güçlerle güdülenen ve hareketlerinden sorumlu olmadığı gayri-şahsi bir sistem gibi anlayamaz. Bu o eşin hareketlerinin bilim tarafından hiçbir şekilde açıklanamayacak bilinmeyen gizemler olduğu anlamına gelmez, sadece o bilim aşkın içine uzanmaz. Eşin yaptıkları kimyanın, sinirbiliminin veya sosyal sınıfın sonucu olarak gerçekten açıklanabilir olabilir, fakat bu tür açıklamalar yakın ve kişisel ilişkilerde işe yaramazlar. Burada, "bireyler" ortaya çıkar, ve bunlardan her birinin diğerini "gerçekten özel" olarak değerlendirdiği ve anladığı farz edilir, "sadece" ampirik güç ve nedenlerin özel bir biçimi ve sonucu olarak değil. Bu "sadece", kişisel özerklik açısından, açıklanma sürecindeki ilişkiyi tehdit eden kaba bir yalan olur. Mahremiyette, faillik terimleri çokça beklenir ve yerindedir; en sert nöro-indirgemeciler [*neuroreductionists*] dahi kendi eşlerine ve çocuklarına yapının bir sonucu olarak yaklaşamazlar, en azından mahrem karşılaşmalar ve etkileşimler içerisinde *iken* ve bu ilişkiler *süresince.*

Mahrem bir ilişki bozulduğunda, elbette karşılıklı açıklamalar ve nitelemeler her bir kişiyi yapının kutuplarına yakınlaştırarak değişecektir. Boşanmalar, artık eski âşıkların birbirini gözlemlediği sert içerikli yöntemlerdir. Yiten romantizm ve tabii kişiler-arası yoğun sevecenliktir; yerine gelen rasyonel seçim ve karşılıklı şüphedir. Burada genel olarak anlatılmak istenen, anlama ve açıklamanın farklı sosyal ilişkiler olduğudur.

Aynı şekilde, insanlar kendi ev hayvanlarına karşı niyetsel tutum takınma eğilimindedirler, onlara bir miktar faillik bahşederler ve onları anlamaya yönelik oldukça yorumlayıcı bir yaklaşım geliştirirler. Bu gibi hayvanlar, normalde kişiler için ayrılmış olan "zengin içsel yaşamı" elde ederler, üstelik Alzheimerlı kişiler zengin içsel yaşamın sahibi olarak görülmezken. Bahsi geçen bu kişiler, en az diğer fiziksel objeler gibi ele alınacak olan, yataklardaki fiziksel objeler olmaya başlarlar. Önemli *sosyolojik* fark, şeyler ve insanlar arasındaki değil, yorumlayıcılık veya determinizm atfı arasındaki farktır.

Ev hayvanları özellikle aile gibi yakın ahlaki birlikteliklerin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş oldukları zamanlarda fail-yapı süreminde kişi olmaya yakınlaşırlar. Harry Collins'in (1998) dediği gibi, bütün kedi ve köpekler tüm gözlemciler için aynı değildir! Ailenin bir parçası olarak, hayvanlar da oldukça niyetsel bir duruş almayı garanti eden bir "karakter" kazanırlar. Zamanla, "karakter" bir "stereotip" olarak şeyleşip genelleşebilir. Stereotipler, daha bilimsel olarak açıklama amacıyla ve çok daha az faillik ve hür iradeyle, karakterin yoğunlaşması ve genelleşmesidir. Daha yapısal ve toplumsal bakımdan mesafeli duruş, "statü" veya "ağ"dır. Stereotipler ve sosyal mesafeyle, davranışların açıklanması yapı/fail sürekliliği boyunca geriye doğru gider, yapısal kutba doğru yakınlaşır. Evcil olmayan hayvanlar, ya da diğer insanların ev hayvanları, birisinin kişisel ilişkiler çemberinin parçası değildir ve çoğunlukla "yabancı" fiziksel objeler ve biyolojik organizmalar olarak işlem görür. Bu organizmalar birinin evinde yaşıyor olabilir (örümcekler gibi), veya birisinin bünyesinde (bakteriler gibi), fakat bunlar ahlaki bir birlikteliğin parçası değillerdir ve failliğin imtiyazlarına sahip olmazlar. Onların davranışları "karakter" olarak ifade edilmez, ancak katı bilimin nedensel metotlarıyla açıklanmalıdır.

Mesafe ve boyuta ek olarak, bir diğer etken de zamandır. Zamanla, bazı sistemler daha iyi anlaşılma ve rutinleşme eğilimine girerler, ve bundan dolayı mekanik ve determinist kutba doğru yaklaşırlar, varlıkların yapılara ve güçlere göre davrandığı yere. Zamanla, bir sistem eğitim, disiplin ve terbiye yoluyla kolaylıkla tahmin edilebilir hale gelir. Bu gerçekleştiğinde, bir sistemin yeteneği gözlemcilerini şaşırtacak biçimde azalır, ve niyetli tutum kademeli olarak yerini determinizm, yapısalcılık ve mekanizme bırakır.

Aynı zamanda, zaman değişkeni, gruplar arasındaki sosyal yakınlık ve ahlaki sınırlar tarafından etkisiz hale gelecektir (Smiley 1992:12,114). Bu sınırlar dâhilinde, niyetlilik dışarıya nazaran daha kuvvetli bir varsayımdır.

Dışarısı ne kadar uzak olursa, "biz"i "onlar"dan ayıran ahlaki sınırlar da o kadar şeyleşmiş bir karakter kazanır ve bunun anlamı şudur: "Onlar", "bizim" "onların" davranışlarına dönük inşalarımıza bizle eşit derecede katılamazlar.

Bu tip karşılıklı dışlamalar örneğin ideolojik gözlemin karakteristiğidir. İdeolojik gözlem gözlenen nesneyi yapı-kişi süreminin yapı kutbuna doğru yakınlaştırır. Karşıtın davranışı sosyal güçler nedeniyle, farkındalığı ve niyetliliği pas geçerek, nesnelleşir. Şayet "onlar" ideoloji içinde sıkışmışlarsa, kendi inşa ettikleri aldanma labirentlerinde olup biteni görmeye isteksiz ya da güçsüzdürler ve dışardan açıklanmaya ihtiyaçları vardır. O zaman "onlar" diyalogun eşit hermeneutik ortakları değil, "bizim" bilimimiz ve açıklamamız için bir hedef haline gelirler.

Yorumlama (fail) ve açıklama (yapı) fark edilen belirsizlik miktarıyla birlikte değişebilir. Kimi gözlemciler, öngörülmesi oldukça zor sistemin kararsız davranışları hakkında oldukça şüpheci olduklarında, muhtemelen sistemin, kararların ve seçimlerin gözlenemeyen kurallara, inançlara ve tercihlere göre verildiği dahili bir merkeze sahip olduğunu varsayarlar. *Backdraft* filminde[5], Robert de Niro'nun canlandırdığı itfaiye memuru, yangının yanıcı sıvıların yapısından dolayı büyümediğini, "büyümek istediği" için büyüdüğünü düşünmektedir. Faillik burada, bilinemezliğin ve öngörülemezliğin bir sonucu ve ifadesi olarak, alevlerin davranışına yüklenmiştir.

## Hayret, Hayret!

Bunu söylemenin başka bir yolu şudur; "faillik" sistemin, gözlemcilerini şaşırtmak için başvurduğu, beklenen ya da gözlenen yeteneğidir. "Faillik" artakalandır, sosyal yapı tarafından açıklanmamış bir değişkenden ibarettir. Faillik tahminlerdeki hataların nedeni değil sonucudur. Tahmin edilmeyen şeyler olduğu takdirde, tek açıklama sözkonusu sistemin faillik, hür irade, yaratıcılık ve benzerine sahip olabileceğidir. Hayrete düştüğünde, gözlemci oldukça yumuşak ve yorumlayıcı yöntemlerle bu sisteme yakınlaşmayı deneyebilmelidir. Elinden geldiğince "organizma için hissiyat" inşa edebilmeli ve sistemi *sanki* failmiş gibi "içerden" anlayabilmelidir. Faillik sistemin, halihazırda determinist terimlerle sistemi anlama yetkisi ya da yetisi olmayan bir gözlemciden *aldığı*, bir yetenektir. Faillik hem ahlaki bir yetkidir hem de bir gözlemcinin determinist açıklamalar yapılandırmaktaki yetersizliğinin sonucudur. Bir var-

[5] Türkiye'de Alev Kapanı ismiyle 1991 yılında gösterime giren Ron Howard filmi.

lık bahşedersek, faillik aynı zamanda, hala bu varlıktan meydana gelebilecek daha fazla sürprize karşı, hazır olmayı belgeler.

Gözlemci sistemin düşünen, hayal eden, karar veren ve arzulayan, bazı içsel veya zihinsel merkezlere sahip olduğuna inanmaya başladığında, sistem gözlemciden faillik alır. Sosyoloji için, bilimsel bir gözlemci olarak, fail, yapıyla yapabileceği her şeyi yaptığında geride kalandır. Tekrar etmek gerekirse, farklı ilişkiler içerisindeki farklı gözlemciler, farklı biçimlerde gözlemde bulunacaktır. Kişi, bir âşığa, bir düşmana, araştırmacılarına, göçmen bürosuna[6] veya bir cerraha çok farklı bakar. Bazen yapıdan daha fazla fail vardır, bazen de yoktur.

Yenilik getirmekle ilgilenmeyen çoğu gözlemci, yakın ilişkilerin dışında ve belli bir mesafedeyken, öncelikle determinist açıklamalar inşa etmeyi deneyecektir, çünkü bu kolay, hızlı ve sistem sınıfları karşısında daha genellenebilirdir. Kimse her bir tekil durum için ayrı bir açıklama yapılandırmaz. Bunu yapmak için, öncelikle tekil durumları tekil yapan şey yeniden normalleştirilmeli veya ortalaması alınmalıdır. Birisi bazı şeyleri sayılaştırmalı ve sayılabilir hale getirmelidir. Bu yolla, determinist açıklamalar açıklama maliyetlerinde tasarrufa gider. Bu tür açıklamalar tüm gözlemcilerin "sınırlı rasyonelliğine" veya karmaşıklık, istisna ve yeniliklerle ilgilenmeye dönük sınırlı yeteneklerine oldukça uyumlulardır.

Bu özellikle örgütsel gözlemciler için böyledir, çünkü örgüt, çalışanlarının neyi nasıl gözlemlemekle yükümlü olduklarının ve neyi göz ardı etmek isteyeceklerinin parametrelerini ayarlar ve aynı zamanda örgütler genellikle her şeyi yapabildikleri kadar basitleştirmeye ve rutinleştirmeye çalışırlar. Bunda sık sık başarısız olurlar. Rutinler bazı sebeplerle olursuz veya uygunsuz çıktığında ve istisna ve sürprizler biriktiğinde, *bizzat bu aynı çalışanlara* "kendiliğindenlik", "yaratıcılık" ve "özgünlük" gibi yetiler bahşedilebilir. Bu durumda, örgüt ve gözlemcileri kurallara ve rutinlere yönelik bazı düzeltmeler yapabilirler, ortalamanın üzerine çıkan ve rutin yöntemlerle işlenemeyeceği görülen "yetenekli" öğrencilere yönelik özel programlar yapmak gibi.

Bir dereceye kadar basit, tekrarlanabilir ve zaman ve mekân karşısında sabit oldukları varsayımı altında davranışları elverişli hale geldiğinde, bilimsel gözlem sistemlerin ve ağların davranışlarını dışardan açıklamayla aynı anlama gelir. Bu tür davranışlar "yapı"yla kavranır ve onun tarafından açıklanırlar. Davranışı basit ve tekrarlanabilir yapmak, ancak bir başarı ve sonuçtur,

[6] ABD'deki Göçmen Bürosu, metinde Immigration and Naturalization Service olarak geçiyor, bu kurumun şu anki adı **Citizenship and Immigration Services**'tir.

kendinde varolan bağımsız bir olgu değil. Davranış "doğal" olarak ne basit ne de karmaşıktır, fakat entropi ve karmaşıklığa karşı basit yapılmalıdır ve basit sürdürülmelidir. Bu yüzden, "kişi olma" ve "şey olma" yani faillik ve yapı, gözlemlerin, bağlamların ve kültürel çalışmaların nedenleri değil sonuçları olduğu için, sistemin bir kişi ya da bir şey olup olmadığı önemli değildir. En azından, bu özel neden tayin etme yolu sosyolojik yapısalcılığın spesifik bir katkısıdır.

Gözlemci ve gözlenen sosyal olarak yakın veya aynı düzeyde samimi olduğunda, *ceteris paribus*, "daha koyu" tanımlama ve açıklamalar seçilmiş olacaktır. Böyle durumlarda, bir nesnelleştirme ve mesafeli duruş, bu gibi birlikteliklerin ahlaki beklentilerini ve tabularını ihlal edebilir. Birisinin kişiselliklerini ayırmak ve davranışlarını bilimsel hesaplara uydurmak aşka ulaşma yöntemi değildir. Biri diğerini, kişisel çıkar veya etki tepki gibi, standart algoritma ve formatlarla kolayca özetlenemeyecek zengin bir içsel yaşam bahşeder. Kişisel ilişkilerde, öznellik önemlidir; öznellikten vazgeçilirse, ilişki sona erer veya çok farklı bir ilişkiye dönüşüverir. Bu zengin içsel yaşam, ilişkinin "sihri"ni koruyacak sürprizlere de açıktır. Bu sihir "bilimsel" bir tutum tarafından bozulabilecek olan önemli bir -Durkheimcı anlamda- kutsal nesnedir. Bu, bilim adamlarının neden kusursuz eşler olarak düşünülmediğinin sebebi olabilir. Black'in 'hukukların hukuku'na dönecek olursak, şöyle diyebiliriz:

> CETERIS PARIBUS: *Yabancılar arasında çok sayıda açıklama vardır; samimiler arasında çok sayıda hermeneutik.*

Aşk ve samimiyet dışında, kültürün büyük çaplı üretim veya ilkokul öğrenimi gibi çok sayıda rutin alanı vardır (Woodward 1965). Bu tip rutin bürokrasilerde, aynı ele alış biçimlerince konu edilmeden önce kabaca aynı yapılanmış çok sayıda şeyle veya şey-benzeri kişiyle ilgilenmek için, az sayıda hermeneutik, fakat çok sayıda yöntem vardır. Bu gerçekleştiğinde, faillik düşüşe geçer ve yapı yükselir. İşin aslı, bürokrasiler rutin olarak, şey-benzeri kişileri standart durumlar, kimlik numarası taşıyıcıları olarak algılarlar ve bu gibi sınıf veya kümelere *sanki* bürokratik formül ve sınıflandırmalarla tamamıyla açıklanabilirlermiş gibi davranırlar. Bu tabii ki, bürokrasinin kişilere dair gözlemlenebilecek her şeyi gözlemlediği anlamına gelmiyor. Aksine, aynı kişiler farklı ilişkiler içerisinde farklı gözlemciler tarafından farklı gözlemlenebilirler. Ancak rutinlerin ve tekrarlanabilirliğin sözünün geçtiği yerde, takdir yetkisi ve bireycilik gözlemlenemediğinden ve teşvik edilemediğinden, yapı faillikten önce gelir.

Eğitim örneği üzerinde duracak olursak, oldukça seçkin güzel sanatlar kolejlerindeki küçük sınıflarda az sayıda zengin öğrenciler yer aldığında bürokrasi ve onun işleme tarzları düşüşe geçer. Bu gibi organizasyonlar takdir yetkisini teşvik etmek ve bireyciliğin daha fazla kavranması için finanse edilmiş ve donatılmıştır. Ebeveynlerin hepsi, öğretmenlerden çocuklarının kendi özel tarzlarında özel çocuklar olduklarını düşünmelerini beklerler. Şimdi öğretmenler bu özel yeteneklerin ne olduğunu bulmalı, ya da bulunmasına yardım etmelidir. Burada bireylere çok daha fazla dikkat yönelmiştir; onlara kendilerini keşfetmeleri ve ortaya çıkarmaları için meydan okunmuştur. Anlatısal ve kişisel değerlendirmeler, standart rapor kâğıtlarının tamamlayıcısı olur veya tamamen onların yerini alabilir. Bu faillik geliştiğinde olur. Küçük boyutlu olmasından ve yüksek öğretmen-öğrenci oranından dolayı, tüm bunlar artık mümkündür.

Kısacası, faillik ve yapı, büyük bir ayrımla birbirlerine bağlanmış olan karşıt doğal türler değillerdir. Tersine, etkilerin ve sonuçların gözlemlenmesinin ve yorumlanmasının anlamlarıdırlar. Bu anlamlar gözlemcilerin bulundukları yer ve karşılıklı ilişkileriyle birlikte çeşitlenir. Ek olarak, yapı failliğin etkilerini ve bireyciliği frenleme sırasındaki teşebbüslerin sonucuyken, faillik takdir yetkisini teşvik eden ve bekleyen durumlarda gelişir.

## Failliğin Abartılması

"Failliği" ve "amaçlılığı" içinde bulundukları son derece çarpıcı ve göz alıcı kültürel form ve ifadelerinden (yani dehâ ve yaratıcılıktan) ayrıştırarak değişimin hesaba katılmasının yararlarını göstermek ve özcülüğün üstesinden gelmek istiyorum. Dehâda, fail ve onun yaratıcı yetenekleri en saf ve en kuvvetli halleriyle mevcut görünmektedir. Dehâda, faillik yeteneği dramatik yaratıcılık ve atılımların mistikliği içerisinde yükselir görünmektedir. Dâhî gerçekte doğru dünya yaratıcısıdır; sadece kurallara uyan bir aktör değil, aynı zamanda hepimizin içinde çok az miktarda bulunan yeteneklerin ve kabiliyetlerin çok özel ve alışılmamış bir birleşimi ve yoğunlaşmasıdır. Dâhî yapı ve düzenlilik terimlerindeki sorumluluktan kaçar gibidir. Eğer yine de, dâhîyi düzenli ağların ve yapıların bir sonucu gibi gösterebilirsek, bu doğrudan doğruya "sıradan" aktörlere ve failliğe başvurmak olacaktır.

Müşterek ve sosyolojik olmayan tabirle, yaratıcılık, karizma ve deha özel bireylerin gizemli ve dehşet verici özellikleridir. Dâhî kişiler her nasılsa sıradan kişilerden farklıdırlar, çünkü onlar belirli istisnai kabiliyet ve (Allah ver-

gisi) hünerlere sahip görünürler. Genel olarak faillik, yaratıcılık ve dehâ bazen bazı kişilerin diğerleri olamazken "sahip" oldukları birey özellikleri olarak görünür. Bu özel yeteneklerin nerden geldiği veya dâhînin eylediklerini nasıl gerçekleştirdiği net değildir. Bu belirsizlik dâhîye çoğu kez ilâhî ve doğaüstü esinler tarafından güdülenirmiş gibi dinî bir nitelik verir. Tarihî olarak dehâya tapınmak, dâhîye nazaran son derece kardeşçe ve daha az aristokrat olan rasyonel aydınlanmacı adama karşı, romantik kült ve özel ve eşsiz bireylerin idealize edilmesiyle yayılmıştır. Daha fazla demokrasi, seçkinlere ve dehâya yönelik bir şüphe besler ve dehâyı yaratıcılık ve itibarla derecelendirir.

## İtibar

Müşterek sosyolojik olmayan anlamıyla itibar, faillik kadar, kişilerin "sahip" olduğu ve kıymetli katkılarıyla, onurlu eylemler yaparak veya saygı duyulabilir bir hayat yaşayarak edindikleri bir şeydir. Ortak duyu itibarı kişilerin yaptıkları bağlamında odağa alır ve itibarı kişilerin bir özelliği olarak düşünür.

Gelgelelim sosyolojik anlamıyla itibar bir yapıya veya ağa aittir, bununla birlikte bir ağ niyetli bir tutum aldığı zaman kişiler itibarla şereflendirilebilirler. Bir ağ içerisinde, itibar seçici bir süzgeç rolü oynar, dikkatini bir alana odaklar ve sınırlanmış rasyonelliğe tepki verir. İtibar, kendi kendine-üretilmiş içsel karmaşıklığını, liderlerinin iletişimlerine odaklanarak azaltmanın özel bir yoludur. İtibar, gerçek konular içerisindeki güvenilirliğin itibarıyla yüklenmiş olanlara dikkatini yöneltmiş olan bir yükselticidir. İtibar, Matta etkisini (Merton 1973) besleyerek bir kendini-gerçekleştirme kehanetine dönüşebilir.

Bu gibi kişisel atıflar, kişilerin kendileri için itibar "kazanmadığı" gerçeğini saklar. İtibar bir ağ içerisindeki tanıma ve değerlendirmelere bağlı olduğu için kişiler aslında itibarlarını "kontrol" edemezler. İtibar kişilerin kendileriyle birlikte yanlarında taşıdıkları kişisel bir nitelik değildir. Çoğu durumlarda, bir itibar, oldukça küçük bir uzmanlık alanında, çemberde veya ağda farklılık yaratır. Kişiler itibara "sahip" oldukları ağı terk ederlerse, bu itibar daha fazla bir fark yaratmaz, bununla birlikte özgün biçimde elde edilen az sayıdaki bazı itibar türleri ağın sınırlarının ötesine uzanır.

İtibar, o itibarın içinde dolaştığı ağdaki ilişkidir, bir şey veya özellik değildir. İtibar kendi kendine varolmaz, sadece diğer itibarlarla ilişki içerisinde varolur. İtibar yalnızca, onu kişisel değil ağın mülkü yapan bu fark veya ilişki-

dir. Ağlar tanınmayı bahşeder ya da geri alır ve itibarı birilerine verir veya onlardan ayırır. Bazı itibarları diğerlerinden yüksek tutan ağlardır; yalnız kendisi için itibar talep eden bir kişi, asla itibara sahip olamaz. Kişi, birinin itibarının olması gerektiği gibi olmadığından veya birilerinin itibarının haksızca veya şişirilmiş olduğundan şikâyet edebilir. Fakat bu gibi şikâyetler çoğunlukla boşunadır, ağdaki itibarların güncel yapısını değiştirmek adına, eğer bir fark yaratacaksa, çok az etki yaparlar. İtibara dayalı ağlarda, kimse tamamen itibardan muaf değildir, bir kişinin itibarı ancak başka birisinin itibarıyla ilişkiliyse vardır. İtibar bu farktan daha fazla bir "şey" değildir.

Kişiler az, ağlar ise fazla şey yapabilir ve ağların yapıp ettiklerinin çoğu, kişilerin amaçlı eylemlerinden ileri gelmez. Bu, her ne kadar oldukça doğru olsa da, sadece *diğer* bireylerin bir kişinin itibarını oluşturmasından ibaret değildir. Gelgelelim bu sadece başka bir kişinin yapacağı iş değildir; itibarınızın oluşumunda bazı kişilerin sizin çabalarınızı takdir etmesi başkalarının çabalarını takdir etmelerinden daha uzun bir zaman alır. Bir itibar edinmek için, başlı başına muteber olmak zorundasınızdır. Bu demektir ki, itibar itibarı getirir ve sadece önceki itibar, sonraki itibarı yükseltebilir. Bu her zamanki itibar sıralamasının ampirik sabitliğini açıklamaktadır. Onurdan farklı olarak itibar, kişinin akranları tarafından değil, fakat onların onur ya da itibarları sayesinde bahşedilir. "Sahip" oldukları daha fazla itibar, başkalarının itibarı için daha fazla şey yapabilmeleri demektir. Bu, itibarın neden birikmiş faydayla büyüdüğünü (Merton 1973) açıklamaktadır; birisine karşı tanınma ve takdir oluşturmanın en iyi yolu, hâlihazırda tanınmış ve takdir edilmiş olmaktır, her ne sebeple olursa olsun bu önceliklidir.

İtibar hem formel ve informel hem de bölgesel ve geniş iletişimle inşa edilir (Fuchs 1995). İtibar belirli bir yer ve zamanda bölgesel olarak başlar. Uzmanlaşmış kültürlerde, itibarın en büyük kısmı, birisinin bir kariyere başlarken sahip olduğu, akıl hocalarının, birimlerin, laboratuarların vb. itibarlarından ödünç alınan itibardır. Ama kişi bu sözü tutmaya mecburdur. İtibarlar kişilerin değil ağların özellikleri olduğu için, kişileri ayakta tutarlar ve yatay ve dikey etkileşim zincirleri ve ağ bağlantıları içerisinde bir dereceye kadar kişiden kişiye geçirilebilirler (Randall Collins 1998). Bir yere kadar, itibar liderin bazı sıra dışı yeteneklerinin takipçilerine geçmesiyle ilişkili olan karizmayla benzer biçimde, usta-çırak bağlarıyla iletilmiş olabilir.

Her ne kadar itibar kişilerin değil ağların bir özelliği olsa da, bazı ağlar belirli "kaynaklar" ve bakış noktaları dâhilinde, katkılar nereden geldiğini ve

katkıyı yapan kimselerin nasıl ödüllendirildiğini açıklamak için, kendilerine dönük gözlemlerini yoğunlaştırırlar. "Kaynak kişi atfı" [*authorship*] ağın başka kişilerin değil de belirli kişilerin katkılarına atıfta bulunmak için kullandığı basitleştirilmiş gözlemsel bir tasarımdır. Kaynak kişi olma ve itibar, doğal kişilerin özsel nitelikleri değildir, entelektüel kökene ve niteliğe dair gözlemleri basitleştirmek ve yoğunlaştırmak için kullandıkları tartışmalı tasarımlardır. Bu gibi tasarımlar nedenselliğin uylaşımsal olarak (ama asla tesadüfen değil) kesintiye uğramasına ve zamansal bir gerilemeye tekabül ederler. İlkesel olduğu sürece, nedensel ve zamansal zincirler içerisinde daha geriye gitmek ve bir kaynak kişi üzerindeki etkileri araştırmak çoğu defa mümkündür. Bu yapıldığında, kaynak kişi, en azından özerk failliğinin ve takdir yetkisinin bir kısmını yitirmiş olarak, bir "kişi" veya "fail" olarak bir yapıya veya bağlama gömülü hale gelir. Gözlemin bu son derece yapısal türü bilim tarihçileri ve sosyologları tarafından kullanılandır; "kişi" veya "kaynak kişi" üzerinde durmaz fakat failliğin gerisindeki bağlam ve yapıyı incelerler. Aynı zamanda, tarihçiler veya sosyologlar kendi alanlarında yaptıkları bu çalışmalar için ödüllendirilirler ve eyleyici olarak, kişi olarak ve de kaynak kişi olarak tam itibar sağlarlar.

Çeşitli uzmanlaşmış kültürlerde, gözlemsel tasarımlar ve nitelemeler, özellik ve öncelikler üzerindeki kronik ve dile düşmüş çatışmalar nedeniyle diğer gözlemciler tarafından itiraza uğramış olabilir. Çoğunlukla iddia etmek, ya da göstermek mümkündür ki, bir fikir, bir teknik veyahut da bir buluş gerçekte başka bir yerde, başka bir kişide veya başka bir zamanda meydana gelmiş olabilir. Nedensel ve zamansal zincirlerin kesilmesi olasıdır, fakat kaynak kişi üzerindeki fiilî çatışmalar er geç ortaya çıktıkları ağın içinde ve ağ sayesinde yerleşecektir. Bir ödül fiilen ve resmen verildiğinde, veya nihayet kaynak kişi tesis edildiğinde, kıskanç bir rakip ağın bu yaptığından dolayı hatalı olduğu ve ödülün kendisine verilmesi gerektiği konusunda ısrarcı olamayacaktır. En azından böyle devam eden şikâyetler bir süre sonra, muhtemelen iddia sahibinin itibarına, onu yükseltmekten ziyade zarar vererek, işlevsiz veya can sıkıcı hale gelecektir.

## Yaratıcılıktan Dehâya

Deha ve yaratıcılık itibarın çarpıcı ve müstesna biçimleridir. Herkes itibar sahibi olduğu halde, çok azı yaratıcı olarak görülür, hele dehâ fazlasıyla seyrektir. Bazen, itibarın ağ içersindeki akışı girdap şeklindedir ve girdabın

içersinde dönen kişiler bu yolla olağanüstü noktalara yükselirler. Ağdaki, merkezde yer alan bazı pozisyonlar, büyük ihtimalle bu girdaplara yakalanmıştırlar. "Yaratıcı" düşünceler onlardan doğru akan çeşitli iletişim akımlarına sahiptir, bu akımlar karmaşıktır ve yeni bazı şeylerin meydana çıkabilmesi için süreç içinde yeniden bölünmüşlerdir. Yaratıcılık için, farkındalık ikinci plandadır: Gerçekte birincil yaratıcı güç, herhangi bir plan veya hiç amaç olmaksızın ayrışma ve yeniden birleşme vasıtasıyla mutasyonlar üzerinde çalışmaya yönelen evrimdir.

Sosyolojik olarak, yaratıcılık bireylere ait değildir ancak gruplar içinde gezinir; o uzay ve zamanda yoğundur, olağandışı derecede yaratıcı dönemlere ve okullara kılavuzluk eder. Yine de bütün itibarlar yaratıcılığa ulaşmaz. Ağ sonuçları değiştirme ve yeni ilerleme ve keşifler yapma niyetiyle zamanda ileriye baktığında, itibarlara yaratıcılık atfedilmiş olur. Bir ağ bunun yerine zamanda geriye baktığında, pek çok dinin yaptığı gibi kutsal bir köke veya yaradılışa doğru, yaratıcılık bir kıymet değil ancak değerlere karşı işlenmiş ödüllendirilmesi değil cezalandırılması gereken işlevsiz ve kibirli bir günahtır. Ancak yenilikçi ağlarda, "yaratıcılık" itibar için neden ve haklılaştırma olarak alınır ve ödüllerle ilişkilendirilmiştir. Bu ödüller, bir ağın en kutsal mülkiyetlerini kutlayan ve özel yetenek ve tanrı vergisi karizmatik figürler dahilinde bu gibi mülkiyetlere "sahip" olarak itibar toplayanları yükselten, Durkheimcı anlamda dinsel törenlerdir.

Yaratıcılık ve dehâ, ortaya olmuş olarak çıkmazlar. İkisi de kademeli olarak büyür, ve dehâ, yaratıcılık veya itibardan çok daha çabuk büyür. Bir katılım bütün dikkatleri üzerine çekecek bir etki ortaya çıkarırsa, kaynak kişi yaratıcı birisi olarak gözlemlenebilir olacak ve bu kişi üzerindeki ilgi artacak, dikkatler bu kişiye yönelecek ve ona odaklanacaktır. Dehâ, dramatik ilerlemelerin çok nadir durumlarında, çoğunlukla karizmatik kehanete benzer bir biçimde, aniden ve damdan düşer gibi görünür. Bu, en azından, dâhî veya peygamber takipçilerinin deneyimledikleri şeydir. Onlar için, sürpriz sihrin bir parçasıdır. Eğer kendi peygamberlerini kendileri öngörebilselerdi, o peygamber ya meydana çıkamayacaktı ya da öte dünyalılığını ve kâhince statüsünü zayıflatacak şekilde gizeminin bir kısmını kaybedecekti.

Bir sosyolog, tersine, bu sürprizi veya gizemi kabûl edemez, onun yerine dehâ ve kehanetteki değişiklikleri açıklayan sosyal yapılar üzerinde çalışmaya yönelir. Ve sosyologun, faillik ve yapıdaki değişimleri daha genel biçimde açıklarken yapması gereken budur. O spesifik bir ağda, daha çok bireysel de-

rinlik veya faillik, karizma, ve hattâ bazı bireysel gizemler elde ederek bizzat bir dehâ veya peygamber olabilmelidir. Sosyolojide, klasiklerimiz vardır, ve onlar aynı zamanda ağ dikkatinin ve hareketlerinin ürünleridir. Şayet başlı başına dehâya sebep olan, sosyal yapıdan başka, genler veya beyinler, veya ilham perileri ve cinler gibi bazı şeyler varsa, onu bulmak biyoloji ve sinirbilimine, veya simyaya düşer, sosyolojiye değil.

Dehânın popüler imgesi 'tuhaf bir yalnızlık' olsa da, deha onu inşa eden bu tanınmayı kontrol edemez. Birisi kendisinin, özel olarak, dâhî olduğunu düşünebilir, fakat şayet hiç kimse ilgi göstermezse ve ağ tepkisi olmazsa, bu düşünce hiçbir fark yaratmayacaktır ve kişisel bir tuhaflık veya rahatsızlık olarak gözlemlenmiş olacaktır. O zaman, bir dâhî olmak isteyen kişi biraz trajikleşecek veya komikleşecektir ve dikkatsizliğinden dolayı ağı suçlayarak direnecektir. Ağdaki keskince koyu ve oldukça görkemli büyük sessizlik ve aldırmazlık uzun vadede devam edecektir. Alternatif olarak, birisi hâlâ uzak gelecekte bunu devam ettirebilir; dâhî yanlış anlaşılmış olduğunu düşünmeyi sever. Peygamber bazen zamanında ağırlığını koyduğu yerlerde hafife alınabilir.

Dehâ aynı zamanda ağın tarihiyle de ilişkili görünür; ağ, en başta ve en sonda daha fazla dâhî üretir. Aralarında, uzun bir kurumlaşma, olgunluk, sistemleşme ve normal bilim dönemi vardır (Mullins evreleri). Bu demektir ki dâhî ya yenidünyalar kurar ya eski dünyaları yıkar ya da her ikisini birden yapar. Newton bir dâhîydi çünkü o, diğerlerinin arasında, mekanik hareketli kütleler evrenini yaratmakla şereflendirilmiştir; Nietzsche bir dâhî olarak takdir edilmiştir çünkü o sistematik felsefeyi yıkmıştır. Spengler'a göre (1923/1993), dehâ bir kültürün baharına ya da kışına aittir.

Dehâ, itibarın seçiciliğinde ve nadirliğinde bir zirvedir. Dehâ seyrek bulunur olmalıdır, çünkü bir ağın tamamıyla dâhîlerden oluşması, kimin "doğru" veya "gerçek" dâhî olduğu hakkında çatışmalara neden olacaktır. Büyük birleştirici, bir kültürü uyumlu ve emin bir kültür olarak saltanatının zirvesinde birleştirir. Yenilikçi kültürlerde, deha büyük atılım veya devrimlerle şereflendirilenlere gider. Burada dehâ, ağın oldukça dramatik atılımlarını, yeniliklerini ve başarılarını nasıl ürettiğini gözlemlemek ve açıklamak için kullandığı basitleştirilmiş ve kısaltma yoldur. Ona göre ve ortakduyuya göre, dâhî kuralların ve yöntemin tam olarak karşıtı görünümündedir; o tam anlamıyla "kişisel bilgi"dir (Polanyi 1958). Dehâ eğitilemez; ders kitapları ve el kitaplarıyla şekillendirilemez. Dehâ işlemlerden ve formülleştirmelerden kaçar. O muğlâklık, kararsızlık ve belirsizlik içinde gelişir. Âdetlere ve sorumluluklara

küçümseyerek bakar. Dâhî kendi başarılarını açıklayamaz, bu da çevreleyici bir dinsel muammaya neden olur.

Sosyolojik olarak, dehâ neden değildir, bir kültürdeki büyük kırılmaların ve dönüşümlerin geriye dönük sonucudur. Bunlar, normal kazalar, ağ parçalanması veya kültürel üretim türlerindeki örgütsel devrimler gibi yapısal nedenlerle gerçekleşebilir. En azından, sosyolojik gözlemcinin bakması gereken şey budur, çünkü onun, çalışmakta olduğu ağ içindeki "dehâ"nın resmi kutlamalarını basitçe tekrarlaması veya ona katkıda bulunması mümkün değildir. Sosyoloji kendi alanı dışında hiçbir alanda kimin bir dâhî olup kimin olmadığına karar veremez.

Bazen, her ne kadar nadiren olsa bile, deha, Rönesans entelektüellerini üretmek suretiyle birkaç ağ arasında gezebilir. Uzmanlaşma ve farklılaşma arttığında bu ihtimal azalır, çünkü bu durum itibarı uzmanlığın oldukça dar alanlarında sınırlar. Rönesans dâhîleri toplumun ve kültürün büyük ve derin kaygılarının çok amaçlı savunucuları haline gelmişlerdir. Evrensel sorunlar ve değerler üzerine büyük konuşmalar yapmayı severler -barış, çevre, toplumun geleceği, teknolojinin kötülükleri, medenilik, ahlak vesaire. Bugün, dehâ popüler bir şöhrete dönüştü. Oldukça yaratıcı bilim adamlarının bazıları şöhret olduklarında, kendi öz mesleklerine daha fazla katkı yapamazlar ve nihayetinde orada dahi amatörler haline gelirler.

## Sonuç

Sosyolojinin failliğin ve kişinin ötesine hareket etmesi gerekmektedir. Faillik, yaratıcılık, ve dehâ, bazı kişilerin kişi sıfatıyla "sahip oldukları" özsel nitelikler değildir. Tersine bunlar, bazı durumlarda, bazı zamanlarda ve bazı ağlarda ortaya çıkması diğer bazılarına göre daha muhtemel olan atıflar ve bağımlı değişkenlerdir. Sosyal yapılar ne kadar faillik beklediklerine ve bunu elde etmek için ne kadar hazır olduklarına göre çeşitlilik gösterir. Bazı ağlar failliği kutlar; diğer bazıları ise şevk kırarlar. Bu gözlemciler arasındaki düzeylere ve ilişkilere bağlıdır. Bürokratik gözlemciler failliğe kişisellikten çok daha az yer ayırırlar. Bir bilim kişileri veya onlar hakkında neyin eşsiz ve kişisel olduğunu ele alamaz. Sosyolojik teorinin görevi, bir sosyal yapının daha fazla determinizmin karşısında ne zaman daha fazla faillik gözlediğini bulmaktır.

Bu teorinin mevcut şekli, hepsi de "diğer her şey sabit kalmak üzere" (*ceteris paribus*) sağlanmış olan şu aşağıdaki önermelerle özetlenebilir:

1. *Faillik ve yapı, ve mikro/makro, doğal olarak karşıt türler değillerdir ancak bir süreklilik boyunca varolan çeşitliliklerdir.*

2. *Gözlemin ikinci düzeyinde, faillik ve yapı farklı gözlemcilerin sosyal sonuçları anlamak için kullandığı niteleyici aygıtlardır.*

3. *Bir değişken olarak "faillik", sayılar küçüldüğünde, mesafeler kısaldığında, ilişkiler samimileştiğinde, ve gözlemci niyetsel bir tutum takındığında yükselir.*

4. *Bir değişken olarak "yapı", sayılar büyüdüğünde, gözlemci ve bilgi veren arasındaki mesafe açıldığında, ve gözlemci daha mekanik ve determinist açıklama çerçeveleri kullandığında yükselir.*

# Kaynakça

Alexander, Jeffrey C. et al., eds. 1987. *The Micro-Macro Link.* Berkeley, CA: University of California Press.

Black, Donald. 1976. *The Behavior of Law,.* New York: Academic.

Blackmore, Susan. 1999. *The Meme Machine.* Oxford, England: Oxford University Press.

Bloor, David. 1983. *Wittgenstein: A Social Theon of Knowledge.* New York: Columbia University Press.

Boden, Deirdre, and Don H. Zimmerman, eds. 1991. *Talk and Social Structure: Studies in Ethnomethodology and Conversation Analysis.* Berkeley, CA: University of California Press.

Churchland, Paul M. 1992. *A Ne~trocomp~ttationaPle rspective: The Nature of Mind and the Structure of Science.* Cambridge, MA: MIT.

Churchland, Paul M., and Patricia S. Churchland. 1998. *On the Contrary.* Cambridge, MA: MIT Press.

Cicourel. Aaron V. 1981. "Notes on the Integration of Micro- and Macrolevels of Analysis." Pp. 51-80 in *Advances in Social Theon and me rho do log)^: Towzard an Integration of Micro- and Macro-Sociologies,* edited by Karin Knorr-Cetina and Aaron V. Cicourel. Boston, MA: Routledge and Kegan Paul.

Coleman, James S. 1990. *Foundations of Social Theon.* Cambridge, MA: BelknaplHarvard University Press.

Collins, Harry M. 1998. "Socialness and the Undersocialized Conception of Society." *Science, Technology, and Human Values* 23:494-516.

Collins, Randall. 1988. *Theoretical Sociology.* San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich.

________1998. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of lntellect~taCl hange.* Cambridge, MA: Belknapl Harvard University Press.

Dawkins, Richard. 197611989, *The Selfish Gene.* Oxford, England: Oxford University Press.

Dennett, Daniel. 1987. *The Intentional Stance.* Cambridge, MA: MIT.

________1991. *Consciousness Explained.* Boston, MA: Little.

________1995. *Darbtin* **k** *Dangerous Idea.* New York: Touchstone.

Douglas, Mary. 1992. *Risk and Blame: Essays in Cultural Theon.* London, England: Routledge.

Emirbayer, Mustafa, and Ann Mische. 1998. "What Is Agency?" *American Journal of Sociology* 103:962-1023.

Fuchs, Stephan. 1995. "The Stratified Order of Gossip." *Soziale Systeme* 1:47-72.

_______2001, *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society.* Cambridge, MA: Harvard University Press,in press.

Habermas, Juergen. 198411987, *The Theon of Communicative Action.* 2 vols. Boston, MA: Beacon Press.

Luhmann, Niklas. 1992. *Die Wissenschaft der Gesellschaft.* Frankfurt, Germany: Suhrkamp.

________1995. *Social Systems.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Merton, Robert K. 1973. *The Sociology of Science.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Pickering, Andrew. 1995. *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Pinker, Steven. 1997. *How the Mind Works.* New York: W. W. Norton.

Polanyi, Michael. 1958. *Personal Knowledge: Toward a Post-Critical Epistemology.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Smiley, Marion. 1992. *Moral Re.sponsihili~ and the Boundaries of Communi~.*Chicago, IL: University of Chicago Press.

Spengler, Oswald. 192311993, *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der IVeltgeschichte.* Muenchen, Germany: Deutscher Taschenbuch Verlag.

White, Harrison C. 1992. *Identity and Control: A Structural Theon of Social Action.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Woodward, Joan. 1965. *Industrial Organization.* London, England: Oxford University Press.

# Pragmatist Metodolojik İlişkiselciliğe Doğru[1]

*Osmo KIVINEN & Tero PIIROINEN* [2]

Günümüzde pek çok sosyal bilimci, kendisini o veya bu şekilde ilişkiselci olarak tanımlamaktadır. Söz gelimi, Mustafa Emirbayer (1997) ilişkiselci sosyoloji için bir manifesto yazmış, Margaret Somers (1998) sosyal bilimlerde ilişkiselciliğe dair pragmatik-realist yaklaşımın genel bir çerçevesini çizmiş ve Stephan Fuchs (2001) kültür ve toplumla ilgili olarak ağ-ilişkiselci *(network relationalist)* bir kuram tasarlamıştır. Margaret Archer'ın (1995) morfogenetik realist yaklaşımı yine ilişkisel olarak ortaya çıkan özellikler fikrine dayanmakta ve tabii Pierre Bourdieu düşüncesinin temellerinden biri olan toplumsal alan kavramı da "konumlar arasındaki nesnel ilişkiler ağı veya biçimlenişi" (Bourdieu ve Wacquant 1992, 97) olarak tanımlanmaktadır. Son olarak, bu makalenin yazarları kendi pragmatist bakış açılarını *metodolojik ilişkiselcilik* olarak adlandırmaktadırlar (Kivinen ve Piiroinen 2004; Kivinen ve Ristelä 2001)[3].

---

1 "Pragmatist Metodolojik İlişkiselciliğe Doğru" Osmo Kivinen&Tero Piiroinen, "Toward Pragmatist Methodological Relationalism. From Philosophizing Sociology to Sociologizing Philisophy", Philosophy of the Social Sciences 36 (3):303-329 (2006).

2 Çeviri: Emre Kovankaya ve Başak Akgül

3 Bu kesinlikle geniş kapsamlı ve ayrıntılı bir liste değildir. Sosyal bilimlerde farklı türde "ilişkisellikler"le karşılaşılabilir, örneğin uluslararası politika alanında (Jackson ve Nexon 1999), ekonomide (Bello, Chelariu ve Zhang 2003) ve tarihselci sosyal antropolojide (Tilly 2001).

Ne var ki, ilişkiselci yaklaşımlar arasında kayda değer farklar vardır ve bu farklar birkaç değişik yöntemle analiz edilebilir. Bu makalede, söz konusu farkları bir araştırmacının metafizik açıdan -yani "bilimsel yöntemlerle çözülebilen problemlerin ötesinde veya ardında bulunan gerçekliğe dair sorularla" (bkz. *Oxford Dictionary of Philosophy* 1996, 240; *Cambridge Dictionary of Philosophy* 1999, 563)- ele alabileceği iki karşıt yaklaşım üzerinden inceliyoruz.

Bu karşıt yaklaşımlar, "sosyolojiyi felsefileştirmek" ve "felsefeyi sosyolojikleştirmek" olarak kavramsallaştırılmaktadır. Burada maksat kelime oyunundan ziyade, felsefi ontolojinin sosyal bilimsel sorgulamadaki geçerliliğini anlamaya çalışan iki farklı yolu karşılaştırmaktır. Sosyolojiyi felsefileştirenler, gerçekliğe dair bilginin geleneksel metafiziktekine benzer ontolojik kabuller üzerine kurulması gerektiğini varsayarken; felsefeyi sosyolojikleştirenler, tümüyle toplumsal etkinliğin araştırılması gerektiği gerçeğinden yola çıkarak a priori metafiziksel ontolojinin kabulleri olmaksızın da bu bilgiye ulaşılabileceği sonucuna varmışlardır. Ontolojik kabullere bağlı kalanlar ve kalmayanlar arasındaki ikilik, felsefedeki realist-pragmatist ayrımının bir yansımasıdır. Örneğin Margaret Archer (1995, 22) gibi realistler, sosyal bilimsel araştırmaların "metodolojinin bekçisi ve fedaisi olacak" realist bir ontoloji üzerine kurulu olması gerektiğine ikna olmuşken; bu makalede detaylandırılan eylem merkezli, işlevsel ve her yönüyle metodolojik olan pragmatist ilişkiselcilik, geleneksel metafizik türde bir ontolojik dil oyunundan vazgeçmektedir (bkz. Kivinen ve Piiroinen 2004, 2006).

Roy Bhaskar (1979, 1986) ve John Searle (1995, 2001) sosyal bilimciler için sağlam ontolojik kabuller ortaya atan realist filozofların ilk örneklerindendir. Bhaskar (1986, 6) "-sosyoloji veya tarih felsefesi değil- bilim felsefesinin uygulanabilirliği üzerine kurulu, epistemoloji felsefesi kadar ontoloji felsefesi içinde de yer alan bir metafiziksel realizm" önermektedir. Ontolojik temelleri herhangi bir metodolojik çalışmaya göre öncelikli gören ve kendi "ontolojik eğilim"ine bağlı olan Bhaskar (1979, 17), sosyal bilimlere ait temellerin "Toplumlar ve insanlar sahip oldukları hangi özelliklerden dolayı bizim için bilginin olası nesneleridir?" sorusunda aranması gerektiğini öne sürer. Searle (2001, 15) kendisinin "toplum felsefesi" olarak adlandırdığı yeni bir felsefe dalı -toplumsal gerçekliğin doğasına dair, "toplumsal gerçekliğin bütün ontolojimize uygunluğunu, örneğin toplumsal olguların varlıklarıyla diğer şeylerin varlıkları arasındaki ilişkileri" kavramayı amaçlayan, tümüyle ontolojik bir sorgulama (Searle 1995)- tesis etmek istemektedir. Bu anlayışın aksine, bizim metodolojik ilişkiselciliğimiz özellikle felsefi ilgi alanları dilin, adetlerin ve alışkanlıkların

öncü kaynağı olarak gördüğü topluma odaklanan John Dewey ([1920] 1982, [1922] 1983, [1929],1984) gibi pragmatist düşünürlerden belli dersler çıkarmıştır. Dewey'e göre ([1920] 1982, 94), felsefe dâhil, insanlık kültürüne (veya "deneyimlerine") ait ne varsa, kendi bağlamında incelenmelidir.

Pragmatizm-realizm karşılaştırmasına ek olarak, Bourdieu'nun teorilerinin pratiğe ait olsalar bile (örn. Bourdieu 1977) gerçek araştırma çalışmasına hizmet açısından kullanışsız olduklarını iddia edeceğiz ve Dewey kökenli metodolojik ilişkiselcilik anlayışımızla Pierre Bourdieu'nun metodolojik ilişkiselciliğini (bkz. Bourdieu ve Wacquant 1992) karşılaştıracağız.

## İlişkiselci Ontoloji

Mustafa Emirbayer (1997, 281) "İlişkisel Bir Sosyoloji İçin Manifesto" adlı eserine şöyle başlar: "Günümüzde sosyologlar temel bir ikilemle karşı karşıyalar: sosyal dünya öncelikli olarak tözlerden veya süreçlerden mi oluşmuştur; statik ilişkilerden mi, yoksa devingen, izah edilebilir ilişkilerden mi oluşmuştur.". Böylece Emirbayer, diğer birçok ilişkiselci gibi (bkz. Bourdieu ve Wacquant 1992, 228-30; Fuchs 2001, 1ff.; Somers 1998, 743-44) ilişkiselciliği, şeylerin kendi eylemlerimiz ve tanımlarımızdan bağımsız olan "gerçek hallerini", yani içkin doğalarını araştıran bir tür özcülükle yanyana koymaktadır. Özcülüğün eleştirisinde Emirbayer John Dewey'in sezgilerini takip ederek araştırmaların bir takım sabit oluşları veya gerçek özleri ortaya çıkartmaya yaradığına inanmanın tamamen mantıksız olduğuna işaret eder; bunun yerine, "sosyolojik çözümlemelerin nihai başlangıç noktaları olarak birey ve toplum gibi önceden verili ayrıksı ve soyut birimler" anlayışının terk edilmesi gerektiği konusunda ısrarcıdır (Emirbayer 1997, 287; ayrıca Elias 1976, 1982; Tilly 1984, 2001).

Evrimsel biyolojiden öğrenilmesi gereken metodolojik bir ders varsa, o da doğada karakteristik özsel bazı özellikler olduğunu iddia eden felsefi öğretiye tutunmanın verimsizliğidir (Bkz. Dennett 2003, 127; Mayr 1982, 38-39). Bununla birlikte, biz evrimsel bir perspektiften bakıldığında ilişkiselciliğin bir alternatifi olmadığı noktasında hemfikiriz. Ancak "genelde epistemolojiyle ortak olabilecek soruları paranteze alıp tümüyle ontoloji üzerine" odaklanan Emirbayer'in (1997, 282) aksine, bizler ilişkiselciliği bir tür ontolojik öğreti olarak görmenin verimsiz olacağı kanısındayız. Sosyal bilimciler, beklenenden daha sık olarak her türlü tanım grubunun belirli bir ontolojiyi işaret et-

tiğini kabul etmişler ve kendilerini kendilerince en iyi olan teorilerin işaret ettiği ontolojiye adamışlardır (bkz. Sheehy 2003, 198-99). Charles Tilly gibi tarihsel farkındalığı olan düşünürler bile ara sıra sosyal bilimsel modellerin "makul ontolojilere bağlı", yani "bilinmesi gerekenin doğası"na dair makul açıklamalar üzerine kurulu olmasını arzu etmektedirler (Tilly 1995, 1594, 1602). Pragmatist açıdan bakıldığında, bir sosyal bilimcinin araştırmalarını sözlükteki tanımıyla "bilimin yöntemleriyle kavranabilenin ötesindeki" (*Oxford Dictionary of Philosophy* 1996, 240) metafiziksel kabuller üzerine kurmasının nedenlerini anlamak güçtür. Bilimsel araştırmanın sorgulayıcı işlevi, araştırmanın kendisini de sorgulayabilecek nitelikte olacaksa, mantıken, çözülemeyecek metafiziksel sırlar üzerine kurulu olamaz.

Emirbayer'in (1997, 311) önerdiği daha geniş çaplı kuramların inşası için kapsayıcı, *a priori* (ilişkisel) bir ontoloji gerekirken, yine bir ilişkiselci olan Margaret Somers (1998), bu tip "kuram güdümlü" yaklaşımları eleştirerek daha "problem güdümlü" bir bakış açısı önermektedir. Bu bakış açısına göre sosyal bilimsel araştırma, insanların gündelik toplumsal yaşamlarında karşılaştıkları gerçek problemlerden kaynaklanarak araştırmada ortaya çıkan tanımlanmış problemleri çözmeyi amaçlayan vaka çalışmalarıdır[4]. Tüm bilgi ve akıl yürütmelerimiz, içinde bulunduğumuz zamanın etkisiyle damgalanmıştır -veriler ancak belirli tarihsel anlarda sorulmuş belirli sorulara verilen tepkiler şeklinde şu veya bu görüşe göre kanıt olarak kabul edilir (Somers 1998, 730-39).

Somers'e göre, araştırmacılar her zaman açıklamak istedikleri sorunların sınırları dahilinde hareket ederler; kendi fikrimizi ifade etmemizin pragmatist yolu herkesin kendine ait bir eyleyici insan bakış açısına sahip olmasından geçer -yani kimse kendi eylemliliği dışına çıkamaz (Kivinen ve Piiroinen 2004, 233-34, 239, 241-42). Ne yazık ki Somers, kendisinin "minimalist realizm" olarak adlandırdığı realist ilişkisel ontolojiye dayanan bir duruşa bağlıdır. Somers'e göre (1998, 766-67) "minimalist realizm", insanların ona dair inançlarından oldukça bağımsız bir şekilde var olan ilişkisel toplumsal bir dünya fikrine biat etmek anlamına gelmektedir. Bu açıdan Somers, Susan Haack (1993, 1998), Rom Harré (1986, 1997), Hilary Putnam (1987, 1990), Nicholas Rescher (1996, 2000) ve Sandra Rosenthal (2000, 2003) gibi pragmatist realist olarak tanımlanabilecek kimi düşünürlerle benzeşmektedir. Tüm bu yazarlar, pragmatist yönden bilginin tarih yüklü ve kavramlara bağlı doğasına inanmak-

---

4 Somers'in eleştirisinin asıl hedefi, a priori teorik ve ontolojik varsayımların "militan anti-pozitivist bir girişim"i olarak tanımladığı, Edgar Kiser ve Michael Hechter (1991) gibi rasyonel seçim kuramcılarının kuram güdümlü metodolojileridir (Somers 1998, 723-26).

la beraber, realist açıdan kendilerini ontolojinin metafiziksel dil oyunlarına ve "göndergeselci" *(referentialist)* bir bilgi kavramsallaştırmasına (bkz. Kivinen ve Piiroinen 2004, 236) adamışlardır.

Sandra Rosenthal, pragmatik realistlerin metafiziğe ilişkin kararsız yaklaşımlarını, sabit ontolojik donanımdan *(furniture)* vazgeçilirken metafiziksel olanın harcanmaması gerektiği iddiasıyla mahkûm etmektedir. Rosenthal, pragmatist süreç metafiziğinin kimi noktalarda Nicholas Rescher tarafından daha ayrıntılı bir şekilde geliştirilen biçimiyle benzerlikler taşıyan bir versiyonunu önermektedir. Rescher de süreç metafiziğinin geleneksel metafizikçilerin kullandıkları "olduğu gibi gerçeklik" kavramının sadece bir çeşitlemesi olduğu konusunda nettir. Bu kavram, biz insanların elde edebileceği "gerçekliğin bir resmi"ne karşıt olarak, "gerçeğin gerçeklik olduğu alan"a işaret etmektedir. Susan Haack (1998, 149-66) ham metafiziğin aşırılıklarından kaçınmaya çalışarak daha dikkatli bir kelime seçimine giderken aynı zamanda Hilary Putnam'ın kavramsal göreceliğini reddetmekte ve onun yaklaşımını yavan bir totoloji veya bir çelişkiler bütünü olarak görmektedir. Putnam ise metafiziksel realizmden kaçınma noktasında Haack'tan bile daha temkinli davranmakta, fakat hala bir çeşit "çoğulcu" ontoloji fikrine tutunmuş görünmektedir (Putnam 1990, 95). Putnam'ın ontolojik açıdan konumu, Somers ve onun sorun-güdümlü ilişkiselciliğinden ziyade, Rom Harré'nin ana-akım pragmatik realizmine yakındır. Gerek Harré (1998, 41) gerekse Somers (1998, 750) her bilgi teorisinin az çok belirgin bir ontolojik tercihi verili kabul ettiğini ileri sürmektedir.

Pragmatik realistlerin teori-güdümlü a priori ontolojik donanımı melez tanımlı *süreç ontolojisi, pragmatist ontoloji* ya da *ilişkisel ontoloji* ile ikame etme girişimlerini yararlı bulmuyoruz. Zira bu eğilimdeki yaklaşımlar, tanımdan bağımsız ontolojik ilişkileri ya da nesnelerin ilişkisel özlerini araştırma nesnesi olarak alan teori-güdümlü ilişkisel realizmlerin de sahip olduğu belirli özgünlükleri sahiplenmeye devam etmektedir.[5] Margaret Archer (1995), toplumsal dünyada gördüğü, ontolojik anlamda gerçek olan çeşitli ilişkilere dair ayrıntılı tanımlar getirmeye istekli, ontolojik olana güçlü bir şekilde bağlı realist bir figürdür. Hatta uygulanabilir her toplumsal kuramın realist bir toplumsal ontoloji temeli üzerine bina edilmesi gerektiğini iddia etmektedir -zira "araçsalcılığa gömülmek ölümcüldür" (Archer 1995, 161). (İlişkiselci) ontolojik bir realist olarak Archer (1995, 136), "*B, A* ile, [*A*'nın] olduğu haliyle ilişkilenme-

5 Doğrusu, en pragmatik bazı ilişkiselci realistler bile, bazı şeylerin insanlar tarafından değil, "fakat doğa tarafından, karşılıklı ilişkiler tarafından, bizden bağımsız olarak" (Ryder 2003, 72) tanımlandığı iddiasıyla, aslında benzeri akıl yürütmelere dayanırlar.

dikçe, *A*[nın] *özsel olarak* kendi [olmadığı]" (Bhaskar 1979, 54) bir dünyada, şeyler arasındaki ilişkilerin analitik olmayan, gerçek, içsel ilişkiler olduğunu iddia eden filozof Roy Bhaskar'ın "teorik yamaçlarına tırmanmaktadır".[6] Archer için makul olan -ilişkisel ontolojilerin derinlikli felsefi a priori önermeler üzerine kurulu olduğu yönündeki- fikir, a priori ontolojik kuramsallaştırmaya şiddetle karşı duran Somers açısından rahatsızlık vericidir. Dahası, Somers'in kendisini Bhaskar'ın eleştirel realizminden ayırmaya çalışırken aynı zamanda onun bilim dâhilinde üretilen geçişli, kuramsal nesnelerle bilimin geçişsiz, gerçek nesneleri arasında ortaya koyduğu ayrımı kabullenmesi, uyumsuz bir hava yaratmaktadır. Somers, bu nesneler arasındaki ilişkiye atfen, betimleyici bir dogmaya, "hangi teorilerin gerçeği betimlemeye daha yakın olduğunu tanımlamanın önemi"ne inandığını itiraf etmektedir. (bkz. Somers 1998, 743-45, ve n. 16; cf. Bhaskar 1979, 73-74; 1986, 51-52).

Bizler aksine, pragmatist, Kartezyen özne-nesne ikiliğini kabul etmeyen, betimleyici ve göndergesel olmayan, bu sebeple özne ile nesne arasında betimleyici ya da göndergesel bir ilişkinin olmadığını varsayan bir yaklaşım öneriyoruz. Bunun yerine, biz pragmatistler için başlangıç noktası insan eylemidir. Kavramlar, basitçe insanların karşılaştıkları sorunları çözmek için kullandıkları araçlar olarak düşünülebilir (bkz. Kivinen ve Ristelä 2002, 2003; Kivinen ve Piiroinen 2004, 2006). Bhaskarcı düşüncedeki tanım-bağımsız nesnelerin özsel olarak, o nesneler arasındaki tanım-bağımsız ilişkiler tarafından oluşturulduğuna dair spekülasyonlar yersizdir. Nesnelerin gerçek özlerini ortaya çıkaran bilim anlayışlarının tümü geride bırakılmalıdır. Pragmatist düşünür John Dewey'in öğrettiği gibi, özler ve tesadüflerin verili olarak farklı olduklarını söylemek sadece anlamını yitirmiş kadim bir ontolojik ayrışmayı tekrar etmektir; bir şeyin "özsel" olduğu ifade edildiğinde, o şeyin "verili bir incelemede elzem" olduğu anlaşılmalıdır (Dewey [1938] 1991, 141). Louis Menand, Dewey'in yaklaşımını oldukça isabetli bir analojiyle kavramıştır; Dewey'e göre "fikirler ve inançlar, iki elimiz gibi, bir şeylerle başa çıkmak amacıyla kullandığımız araçlardır". Tam da bu nedenle, gerçekliğin şeylerini olduğu gibi betimleyebilmek için zihin ve dünya arasındaki çatlağın üzerinden aşmak yoluyla dünyanın "tam olarak" bilinebilmesine dair felsefi şüpheler ortaya atmak yersizdir. "Zihin ve dünya arasında aşılması gereken bir 'çatlak'tan bahsetmek ellerimizle çevre arasındaki bir 'çatlak'tan bahsetmek kadar yersizdir." (Menand 2001, 361; ayrıca bkz. Rorty 1999, xxiii). Diğerleriyle kar-

[6] Hem Bhaskar'ın eleştirel realist ontolojisine (bkz. Kivinen ve Piiroinen 2004) hem de Archer'in çeşitli ontolojik farklılıklarına (bkz. Kivinen and Piiroinen 2006) başka bir yerde daha ayrıntılı olarak değinmiştik.

şılaştırıldığında bazı tanımlamaların üstün oluşu, onların daha uygun -belli sorunları çözmek için daha kullanışlı araçlar (bkz. Rorty 1999, 47-71; bkz. Wittgenstein 1953, s. 21-23, 43)- olmalarındandır. Tanımlamaların bu şekilde kavramsallaştırılması, nesnelerin birçok tanımından hangilerinin söz konusu nesnelerin "içsel özelliklerini" ifade edebileceğine karar vermenin mümkün olmadığı yönündeki anlayışa uygundur (bkz. Rorty 1998, 86).

Bu durumda bilimsel araştırmanın nesneleri, bilimsel bir dil oyunu olarak, bilimsel araştırma alanı dâhilinde verili kasıtlı ve yönelimsel tanımlamalar olarak anlaşılabilir. O halde, dil oyunları pratiklere doğrudan bağlıdır. Dil, insanın kendisinin ve diğerlerinin davranış ya da eylemlerinin sonuçlarını daha öngörülebilir kılarak iletişimi ve eylemlerin eşgüdümünü sağlayan bir araçtır; dilin kullanımı, ortak pratikler bağlamında ortaya çıkar. Bütün araştırma nesneleri, bir aktörün bakış açısından ve araştırmacının sorun dizgesine uygun olarak ancak bir dil oyunu şeklinde, dilbilimsel olarak tanımlandığında kavranabilir bir hale gelir. (Tarih-yüklü) bilimsel kavramlar ve kuramların değerlerinin sorunların çözümüne yardım konusundaki pratik yeterlilikleriyle ölçülebileceği konusunda pragmatik realistlerle aynı fikirdeyiz; fakat onlardan farklı olarak, kavramlar ve teorilerin problem çözme yeterliliklerini, onların tanım-bağımsız gerçekliğin hatasız betimlemeleri olduğu fikrine bağlamıyoruz. Dewey gibi ([1925] 1981, 173-225), bilen özneyi kendi bilgi nesnesinden ayrı bir varlık olarak varsayan ve sonra kendisini öznenin dünyanın hatasız betimlemelerini nasıl yapacağını çözmeye adayan bütün felsefi nesne-özne ikiliklerini terk ediyoruz. Maddeleri bilinçli bir şekilde dilimlere ayıran ampirik "içerik"in hammaddesiyle kavramsal "şema" arasındaki ikilik ve -aslında aynı meseleyi başka bir şekilde ortaya koyan- dilden bağımsız olguların gerçek dünyasıyla onu betimleyen zihin arasındaki ikilik, özne-nesne ayrımına paralel diğer rahatsız edici ikiliklerdendir (bkz. Davidson, öz. 1984, 189; 1990, 304). Şunu da belirtelim ki, bu ikilikleri terk ederek ontoloji ve epistemoloji olarak bilinen felsefi disiplinlerden de kurtulmuş oluyoruz. Çünkü ontoloji sadece nesneyi, içeriği, dilden bağımsız gerçek dünyayı hesaba katar; epitemoloji ise özne ve nesne, şema ve içerik, zihin ve dünya arasındaki ilişkinin ele alınışından başka bir şey değildir (bkz. Rorty 1997, 149).

Araştırma nesnelerinin ilişkiselliği, ontolojik dayanaklar olmaksızın da tam olarak savunulabilir. Dewey, "bilimde anlamlar, kendi aralarındaki ilişkileri zemininde belirlendiklerinden, ilişkiler araştırma nesnesi haline gelirler" demektedir ([1938] 1991, 119). Stephan Fuchs'un (2001, 2-3, 12-23) ağ-ilişkiselciliğine göre her şey, kendileri de karşılıklı ilişki içinde olan farklılıkların birer ağı olan

"gözlemciler"e göre, göreli olarak anlaşılmalıdır; gözlemciler ve kültürler birer iletişim ve anlam ağlarıdır. Bilimsel pratikler için felsefi dayanaklar arayanların tersine Fuchs (2001, 5), Wittgenstein'i ve pragmatistleri izlememiz halinde, belirli zamanlarda ve kültürlerde ortaya çıkabilecek sorunlar dışında, özellikle "felsefi" hiçbir sorunun kalmayacağını vurgulamaktadır. Felsefe de böylesi bir kültürdür. Benzer bir şekilde, Randall Collins'in fikirler sosyolojisi (1998, xviii, 1-2), herhangi bir entelektüel kavramsallaştırmayı entelektüel bir ağın dinamiklerinin sonucu olarak gören ilişkisel anlayışla başlar ve "iletişimsel süreç bu sürecin kesişim noktaları olarak düşünürleri yaratır."[7]

Gerçeğin ve nesnelliğin, bir topluluğun dile bağlı geleneklerinin sınırlarını aşamayacağını - yani belirli kavramların, ancak bir topluluğun belirli meseleler üzerine tartışıp bu meselelerin bazıları hakkında özneler arası mutabakatlara varması halinde anlaşılabilir anlamlar kazanacağını- fark ettiğimiz anda, ilişkiselci ya da özcü tüm realist ontolojilerin aslında filozofların metafizik alanında felsefi bir dil oyunu cinsinden konuşmalarının sonuçlarından başka bir şey olamayacağını görürüz. Bunlar, gerçeğin yapısı veya bilimsel araştırmanın koşulları yerine, savunucularının a priori metafiziksel fikirlerini ortaya koymaktadır. Bu fikirlerin araştırma için gerekli zemini sağladığını iddia etmek, kısırdöngülere, bitmeyen sezgisel çatışmalara yol açmakta, üstelik sosyal bilimsel pratiklerimizi geliştirme potansiyeli taşıyan, metodolojik anlamda verimli tartışmaları da rafa kaldırmaktadır (Van Bouwel 2004, 304-5; ayrıca bkz. Fuchs 2001, 6).

## Felsefeyi Sosyolojikleştirmek

Buradaki tanımı gereği sosyolojiyi felsefileştirmek, sosyolojinin a priori felsefi başlangıç noktalarını ve metafiziksel temelini araştırmakla bağlantılıdır; felsefeyi sosyolojikleştirmenin -yani felsefe dahil tüm insan faaliyetlerini belli bir topluluk, zaman ve mekan bağlamında ele almanın- zıttı olarak anlaşılmalıdır. Buradaki kastımız, felsefi problemlerin sosyolojinin yöntemleriyle "çözülmesi" gerektiği değildir; tersine felsefe, 2500 yıllık tarihi boyunca her-

7 Ancak, şuna açıklık getirmeliyiz ki Collins ve Fuchs, yazarların burada savunduğu gayri-betimleyici pragmatizmden ayrılmaktadırlar. Collins (1998, 858-62) inşacılığı realizmin bir biçimi olarak değerlendirmekte, çeşitli "inşacı realizm" biçimlerini savunmaktadır. Fuchs (2001, 18-23), [bilinen] "gözlemci" fikrine biraz fazla anlam yüklemektedir; bizim yaptığımız gibi tanımlamaların diğer tanımlamalarla ilişki içinde oluştuğunu söylemek yerine, asırlık ampirist terminolojiyi kullanarak gözlemlerin diğer gözlemlerle ilişki içinde oluştuğunu iddia etmektedir. Fuchs'a göre, aslolan gözlemlerdir; benzer ayrımların oluşturduğu ağlar, örneğin hayvan cinsleri, bakteriler, sevgililer, fizik disiplini, bunların hepsi olası birer gözlemcidir. Dahası Collins (1998, 7, 14-15, 20) ve Fuchs (2001, 37, 63-66) pragmatistlerin -kanımızca- gerçek insan faaliyetlerine yoğunlaşabilmek için maddeleştirmekten kaçındıkları "toplumsal yapılar"dan çok daha somut bir biçimde bahsetmektedirler.

hangi bir şey ortaya koyduysa bu, felsefenin temel sorunlarının çözülemeyeceği gerçeğidir: çözülemezlik, bir sorunun gerçek anlamda "felsefi" olması için bir ön koşuldur. Ancak bu daimi sorunlar, onları uygun bir toplumsal bağlama oturtan ve -eğer kendi uzmanlık alanlarının akademik bir disiplin olarak kalmasını güvence altına almak istiyorlarsa- sadece profesyonel filozofların müdahil olabildiği dil oyunları bağlamında ifade edilebilecek ve ele alınabilecek türden birçok problem üzerinde durmaları gerektiği gerçeğini dikkate alan açıklamalar üzerinden izah edilebilirler.

Bizim tezimiz, metodoloji yönelimli pragmatistlerin daha çok felsefeyi sosyolojikleştirdikleri, ontolojiye bağlı kalan realistlerinse metafiziksel bir çaba içindeyken sosyolojiyi felsefileştirdikleridir. Sosyolojiyi felsefileştiren ve felsefeyi sosyolojikleştiren iki kutup, akılcı realist John Searle ve neo-pragmatist Richard Rorty arasındaki tartışma üzerinden izah edilebilir. Searle (1995, 155) realizmi, bize şeylerin nasıl olduğunu söylemezken, onların -bizim tarif ettiklerimizden bağımsız olarak- bir şekilde olduklarını anlatan "*ontolojik* bir kuram" olarak tanımlamaktadır. Dahası, Searle (1993, 57, 60-61) kendi savunduğu biçimiyle realizmin, "Batılı bilim kavramsallaştırmasının altında yatan" "Batılı Akılcı Gelenek"in tam da merkezinde olduğuna inanmaktadır. Rorty (1998, 64) ise herhangi bir toplumsal pratiğin gerçekte felsefi temelleri olduğu konusunda şüphelidir. "X'in öngörme gücü var mıdır?" gibi somut ve anlaşılabilir soruların ötesinde "X gerçekten gerçek midir?" gibi daha felsefi soruları yanıtlamaya çalışmanın anlamsız olduğunu düşündüğünden ontolojik bir kuramı reddetmektedir. İkinci tip sorular filozoflar aleminde sonu gelmemecesine süregelen tartışmaların nesnesiyken, birinci tip sorular ilgili bilimsel çevre dahilinde etkin bir şekilde sonuçlandırılabilirler (bkz. Rorty 1997, 149-51). Searle, "epistemolojinin tek anlamı bağımsız olarak var olabilen bir ontoloji elde edebilmenizi sağlamasıdır" derken ve bu nedenle "epistemolojinin ontolojiyle karıştırılmaması" gerektiğini vurgularken, Rorty "pragmatistlerin bir epistemolojisi ya da ontolojileri yoktur; bu sebeple onları karıştıramayız" diyerek karşılık vermektedir (Rorty ve Searle 1999, 45, 50).

Burada *sosyolojiyi felsefileştirmek* olarak adlandırdığımız düşünce biçimini, Searle'nin yeni bir felsefi dal olarak toplum felsefesi arayışını dile getirdiği "Toplumsal Ontoloji ve Toplumun Felsefesi" (2001) adlı makalesi üzerinden örneklemek mümkündür. Searle, toplum-bilim felsefesinin daha çok metodolojik sorunlarla ilgilendiğinden şikâyet ederek kendi toplum felsefesini "asıl olarak toplumsal ontolojinin sorularını merkeze alan" bir yaklaşım olarak açık-

lar. Searle'ye göre sosyal bilimlerin felsefesi ancak bu durumda, toplum veya toplumsal gerçekliğin ontolojik yönelimli bu yeni felsefesinin özel bir örneği olarak görülebilir (Searle 2001, 15-16). Searle'nin düşünce biçimi, bizim burada savunduğumuz -metafiziksel tahminleri bir kenara bırakarak onları işlevsel araştırma sorgularıyla ikame ederken daha çok metodolojik meselelere yoğunlaşan- düşünce biçiminin tam zıttıdır (ayrıca bkz. Fuchs 2001, 6). Araştırma yapan sosyal bilimciler için gerekli olan felsefi ontoloji değil, araştırmacı ve ilişkilendiği topluluğun araştırma konusu ve buna dair yapılacaklar üzerine uzlaşısıdır.

Anlamlandırma ancak toplum içinde mümkündür. Bu noktada bağlamsalcı, Wittgensteincı yaklaşımdan bahsetmek gerekmektedir: yaptıklarımız ve söylediklerimiz, ancak pratikle, yani paylaştıklarımızın oluşturduğu bağlam içinde anlam kazanabilir (Medina 2003, 300). Wittgenstein'ın yaklaşımı, Bourdieu (bkz. Medina, 2003) ve Dewey'in (bkz. Medina, 2004) fikirsel konumlanışlarıyla bu noktada ortaklaşmaktadır. Dewey'in belirttiği gibi ([1938] 1991, 68),

> ...her kültürel grubun dil-sistemlerinin temel kategorilerini biçimlendiren ve gelenek-göreneklerine, uğraşlarına ve fiziksel çevrelerinin ve topluluk hayatlarının ifade biçimlerine nüfuz etmiş bir anlam dünyası vardır.

Bilimsel topluluklar bu açıdan birer istisna değildir; bilimin her sahası, araştırmaları yönlendiren ve profesyonellerle amatörleri ayıran birer fırsat alanıdır. Nasıl ki sanat alanından, meşru bir sanat topluluğundan (bkz. Bourdieu 1993) bağımsız bir sanatsal çalışma alanı mümkün değilse, bilimsel anlamda meşru olarak tanınan ortak dile sahip bir topluluk olmaksızın da bilimsel bir buluş söz konusu olamaz. Dahası, bilim alanı söz konusu olduğunda, elimizde Joseph Rouse'nin bize hatırlattığı her zamankinden daha tanıdık pratikler ve toplumsal standartlar (1987, 120) bulunmaktadır: Araştırmanın hakemlerden geçtiği, eleştirildiği, alıntı yapıldığı ve referans kaynak mertebesine yükseltildiği kurumların toplumsal pratiklerinde vücut bulan rasyonel kabul edilebilirlik kriterleri.

Bourdieu ve Rouse'den, hatta Wittgenstein'den de önce Dewey ([1920] 1982, 26-27) felsefeyi sosyolojikleştirme fikrinden, felsefe dahil tüm sorgulamaların toplumsal olarak belirlenmiş doğasından bahsetmiştir. Bunu basitçe, araştırmanın kültürel bir arka plana dayalı olduğunu belirterek gerçekleştirmiştir. Dewey'e göre, felsefi öğretiler aşkın gerçekliklere işaret etmezler, çünkü "felsefe entelektüel malzemeden değil, toplumsal ve duygusal malzemeden ortaya çıkar" ve bu nedenle anlaşılabilmesi için "felsefi hikayenin antropoloji çalışmaları, ilkel yaşam, din, edebiyat ve toplumsal kurumların tarihiyle ilişkilendirilmesi" gerekmektedir. (Dewey [1920] 1982, 93).

Bu durumda (demek ki), Dewey'in bilim ve bilimin felsefi olduğu varsayılan "temeller"ine yaklaşımı, onların insan eylemliliği olma özelliklerini, doğası gereği komünal ve her zaman tarihsel bir arka plana bağlı pratikler olduğunu vurgulamak içindi. Dewey'in temsiliyetçilik karşıtı eğilimlerini bir çeşit süreç metafiziğini desteklemesinin veya nesnel ile öznel olanı sentezleme çabalarının bir işareti olarak açıklayan (cf. Emirbayer 1997; Margolis 2003; Rescher 1996; Rosenthal 2003), geleneksel bir metafizikçi olması itibariyle onu eşsiz bir filozof olarak kabul eden birçok pragmatist realist bulunsa da bize göre onun getirdiği asıl yenilik, sosyolojiyi felsefileştirmektense felsefeyi sosyolojikleştirmeye giden yolu açmasıdır. Söz gelimi, Joseph Margolis'in müsaadesini alarak, Dewey'in çoğu zaman metafiziğin her türlü icrasına dönük oldukça Rortyci, oyunbaz bir tutum aldığını vurgulamak isterim. Örneğin, 1920'lerin sonunda Dewey'in öğrencisi olan Brand Blanshard (1980, 45-46), Dewey'in bir defasında felsefi metafiziğin doğasını açıklarken bir futbol metaforu kullanışını renkli bir biçimde anlatır. Kant gibi ciddi metafizikçilerin metafiziksel çalışmalarını hiçbir şekilde pratik olmayan, salt teorik güdülerle gerçekleştirmiş olmaları gerektiğini iddia eden bir öğrencisine karşılık olarak Dewey, tıpkı bir futbolcunun sadece topu belirli bir yere atmayı amaçlamaması, aynı zamanda bunu belirli kurallar çerçevesinde ve rekabet altında yapması gibi Kant'ın da mantıksal çözümleme kurallarına uygun olarak -rakiplerden daha incelikli ve tutarlı bir biçimde- rakiplerin elendiği metafizik oyununda olabildiğince başarılı olmaya çalıştığını belirtmiştir.[8]

Peki oyunun kuralları nasıl belirlenir? Bu noktada futbol benzetmesi iflas eder. Çünkü futbol gibi resmi oyun ve spor dallarında kurallar oyunun kendi pratik süreci içerisinde oluşturulmaz, bu kuralları yazan ve yasallaştıran bir grup insan vardır. Bilimsel, felsefi ve diğer akademik aktivitelerdeyse durum böyle değildir. Steve Fuller ve Joseph Rouse'nin fikirlerinin (bkz. Remedios 2003; Rouse 2003; Fuller 2003) ayrı ayrı olumlu yanlarını ele alacak olursak, pratiklerin ne olduğunu ve kimin veya neyin o pratiklerle ilişki içinde bulunduğunu tanımlayanın bizzat o bilimsel pratikler olduğunu anlayan Rouse'ye (2003, 467) daha yakın olduğumuzu söyleyebiliriz. Fuller ise daha fazlasını istemektedir. Kendi "evrenselci bilim kavrayışı"nın hiçbir şekilde "bir takım kitabi metafiziksel saldırganlığa (nam-ı diğer 'realizm' veya 'özcülük')" bağlı olmadığını belirtecek kadar temkinli olmasına ve "Rouse'den daha çok temsiliyet karşıtı" olduğunu iddia etmesine rağmen, yine de bir "bilimsel ideal" ara-

8 Hayat boyu kendisini akılcılığa adamış olan Blanshard (1980, 46) hikayeyi şöyle tamamlıyor: "İkna olmamıştım. Ama analojinin gücü, tereddüt etmem için yeterliydi."

yışı içinde olmaya devam etmektedir (cf. Fuller 2003, 472, 476). Fuller, bilimi 'bilgi üretmek için etkileşime giren bir grup insan' şeklinde basitçe ifade eden Rouse'nin bilim tanımından kaçınmaktadır, çünkü "bu durumda bilime, kendi kurallarından daha üstün bir başvuru mercii (bir yüksek mahkeme) bulunmayan bir loncalık verilmiş olmaktadır" (Fuller 2003, 475). Fuller ise "optimal kavramsal iş bölümü"nü hedefleyen kendi felsefi toplumsal epistemolojisinde böylesi bir mahkemeyi kurduğuna açıkça inanmaktadır (Fuller 1988, 3).

Felsefeyi sosyolojikleştirmek her şeyden önce, gerçekten bilimsel olanın, mevcut bilimsel topluluğun kendisinden başka bir "mahkeme"ye ihtiyacı olmadığı anlamına gelir. Hatta, "bilim, felsefenin uygulamaları sonucu değil, kendi işlemleri sonucunda kendi kriterlerini yaratır ve yok eder" (Fuchs 2001, 85). Bir filozofun yüceliği veya yaratıcılığının da ona denk olanların saygılarından daha başka bir kriteri yoktur. Büyük bir filozof olmak basitçe entelektüel topluluğun tartışma konusu olmak, nesiller boyu fikirlerinin alıntılanması ve tarih kitapları tarafından anılmaktır (bkz. Collins 1998, 30-31, 58-61)[9]. Dahası, biz işlevselciler için, bilmek basitçe yapmaktır; entelektüellerin varsayımsal bilgileri sunma veya biriktirme aşamalarına ilişkin yaptıkları da makalelerini yayımlamaları, argüman üretmeleri, kendi çevrelerinde mevki ve güven kazanmaları vs...dir, ve bu en çok filozofların durumunda geçerlidir; bilim insanlarından farklı olarak onlar varsayımları biriktirmeden dil-dışı sorgulama safhasından geçmezler. "*Tüm* farkındalık"ın içine tümden gark olduğumuz "dilsel bir mesele olduğu" fikrine dayalı psikolojik nominalizmiyle Wilfrid Sellars, bu durumu oldukça güzel anlatır: "bir olayı ya da bir durumu *biliş*in olayı ya da durumu olarak tanımlarken, onu muhakemenin, doğrulamanın ve başkasının söylediği şeyi doğrulayabiliyor olmanın mantıksal uzamına yerleştiririz" (Sellars 1956, 29, 36).

Fikirler tamamen toplumsaldır ve bunun en şeffaf olduğu yer özellikle entelektüel birlikteliklerdir. Zira kendi fikirlerinin iyi bir fikir (hatta sadece bir "fikir") olarak kabul edilmesi için yapılan ne varsa, bağlı oldukları topluluk içinde devam eden tartışmalarda söylediklerinin fark edilmesi -daha önemli ve başarılı olmak (bkz. Collins 1998, 31)- içindir. Bu, yer sıkıntısı dolayısıyla daha derinlerine inemediğimiz fakat *felsefeyi sosyolojikleştirmek* adı altında geliştirdiğimiz metodolojik kılavuzlarla mükemmel bir şekilde uyumlu ol-

---

[9] Tabii ki bir entelektüelin tarihsel statüsünü değerlendirmek ve bu yolla bu statüye dair hangi öngörülerin doğru çıktığına karar vermek önemli bir zaman almaktadır. Günümüz düşünürlerinden hangilerinin tarihte önde gelen düşünürler olarak anılacağı sorusunun cevabına dair güvenilir cevaplar elde etmek, ancak 2-3 araştırmacı nesli geçtikten sonra mümkün olacaktır (Bkz. Collins 1998, 58-61, 620-21).

duğunu düşündüğümüz *zihin sosyolojisi* (örneğin bkz., Collins 1989; Coulter 1979; Mead [1913] 2005) adlı ilgi çekici bir araştırma alanıyla yakından ilişkilidir. Ana fikir şudur: kişi, kendi fikirleri kendiyle veya diğerleriyle iletişime girdiği ölçüde kendi fikirlerinin farkına varacağından, büyük ihtimalle dil-kullanan bir topluluktan bağımsız bir düşünme işi mümkün değildir.

## Bourdieu'nun İlişkiselci Sosyolojisi:

Biz Deweyci, sosyolojikleştirici yaklaşımımızı metodolojik ilişkiselcilik olarak tanımlıyoruz. Bourdieu de kendi konumunu açıklamak için bu kavramı kullanmıştır (bkz. Bourdieu ve Wacquant 1992, 15) Bourdieu'nun "toplumsallaşmış beden" ve bu terimle ilişkili olarak kullandığı kavramlar, Deweyci pragmatizmi ve özne-nesne ikiliğinden kaçınma çabasını akla getirmektedir (bkz. Kauppi 2000, 52). Dahası, Bourdieu (1988, xi) felsefeyi de kapsayan bazı akademik alanları sosyolojikleştirmenin bir aracı olarak, "kendi sınıflandırma ağında sınıflandırıcılar arasında en sınıflandırıcı olan Homo Academicus'u tuzağa düşürme"ye çalışmasıyla bilinir (ayrıca bkz. Bourdieu, 2000). Yine de Bourdieu düşüncesinin, pratiğin teorisine dair bir çerçeve çizme çabalarında olduğu gibi, sosyolojinin felsefileştirilmesi girişimiyle ortaklaştığı kısımlar vardır.

Yapısalcı geleneğin etkisiyle, Bourdieu'nun (1998, 3 ff.) ilişkiselciliği, "gerçek ilişkiseldir" -her ayrım, her farklılık, "ancak diğer özelliklerle ilişkisi içinde ve bu ilişki yoluyla var olan *ilişkisel* bir özelliktir"- benzeri iddialarla sonuçlanır. Her ne kadar Bourdieu (1998, 3) analizlerinin özcü ve "naif realist okuması"na karşı ihtiyatlı olsa da kendisini realist olarak tanımlamaya isteklidir, hatta "insan eyleminin realist temsilinin... toplumsal dünyanın bilimsel bilgisinin ilk koşulu olduğu"nu iddia etmektedir (Bourdieu 1998, viii-ix). Gerçekten de Bourdieu'nun metodolojik ilişkiselciliğinin kalbinde yatan, "ilişkilerdeki... toplumsal gerçekliğe dair şeyler" fikridir (Bourdieu ve Wacquant 1992, 15). Bourdieu, doğrunun basit bir mütekabiliyet teorisinden kaçtığı için temsiliyetçiliğe karşıdır; fakat Jeffrey Alexander'ın (1995) belirttiği gibi, metateorik olarak Bourdieu hala "gerçek doğru"yu arayan bir realisttir. Öyleyse, pragmatik realistlere benzer şekilde Bourdieu da özcülüğün naif biçimlerinin tuzağından kaçınmakta, ancak gerçekliği açığa çıkarma girişimine de hala sadık kalmaktadır. Bourdieu, Deweyci pragmatizme lehte atıflarda bulunmasına ve (bkz. Bourdieu ve Wacquant 1992, 122) *nesnel* kavramından tam olarak neyin kast edildiği konusunda açık kapı bırakmasına rağmen (örnek olarak bkz. Bourdieu

1998, vii, 12, 26), sosyolojik tanımlarını tekrar tekrar, tamamıyla pragmatik olmayan bir şekilde, "nesnel ilişkiler", "nesnel yapılar" ve "nesnel düzen" gibi kendinden emin bir takım ifadelerle güçlendirme yoluna gitmektedir.

Burada geliştirilen pragmatist metodolojik ilişkiselcilik, gerçekliğin yapılarını ortaya çıkaran sorgulama anlayışı yerine, kullanışlı tanımlamalardan oluşan uyumlu ağlar için gerekli veriyi örgütlemek demektir. Bilimsel bilgi dikey bir derinleşmeyle değil, yatay bir genişlemeyle gelişir (bkz. Rorty 1999, 82-83; Kivinen ve Ristelä 2002, 424). Örneğin Bourdieu anahtar kavramlarından "alan" ve "habitus"un ilişkisel olduğunu söylerken (bkz. Bourdieu ve Wacquant 1992, 16), biz aslında her kavram ve dolayısıyla her bilginin ilişkisel olduğuna dikkat çekiyoruz: "ilişkisel olmayan" bir şeyi kavramak mümkün değildir. (Bir şekilde tanımlanmış) nitelikler, (bir şekilde tanımlanmış) diğer niteliklerle olan ilişkileri bağlamında vardırlar; fakat bazı dil oyunlarındaki semboller aracılığıyla tanımlanmadıkları sürece ne nitelikler ne de bunlar arasındaki ilişkiler kavramsal olarak ele alınabilir.

Bourdieu da "habitus" kavramıyla Dewey'in "alışkanlık" *(habit)* kavramı arasında bazı paralellikler görmüştü (bkz. Bourdieu ve Wacquant 1992, 122-23, ve n. 77). Gerçekten de, Bourdieu ve Dewey'in bu kavramlarla tanımlanan konumlarında belli benzerlikler olmakla beraber, önemli farklılıklar da mevcuttur. Benzerlikler Bourdieu ve Dewey'in insanın cisimlendirilmiş, bilinç dışı ve ustalık gerektiren etkinliklerine verdikleri önemden kaynaklanırken, farklılıklar Bourdieu'nun felsefileştirici, yapısalcı eğilimleriyle alakalıdır. Bu eğilimler, şeyleştirici tınılarına bakılırsa, Dewey'in tamamen pragmatist olan yaklaşımının karşısına çıkmaktadır.

Bourdieu'nun habitus kavramının içerdiği bilinç-dışı etkinliği "'Bilinç-dışı Strateji' Oksimoronu" başlığıyla eleştiren Jeffrey Alexander'ın aksine (1995, 152), Bourdieu'nun Maurice Merleau-Ponty'ye dayanan "oyun sezgisi" ve "pratik algı"ya dair fikirlerini genel olarak oldukça tutarlı buluyoruz. Bu kavramlar, akademik bir alandaki aktörleri tanımlamak için kullanışlı araçlardır. Benzer bir şekilde bu kavramlar, örneğin, oyunun en hararetli olduğu anda bile hem takım arkadaşlarının hem de rakiplerinin hareketlerini sezebilen iyi basketbol oyuncularını tanımlamak için de kullanılabilirler. Benzer durumların çeşitliliği bir birikim oluşturur, öyle ki önceden programlanmış davranış kalıpları yeniden etkinleştirilmeye hazırdır (Bourdieu ve Wacquant 1992, 20-22). (Akademik alanda veya topla oynanan bir oyunda) kötü bir oyuncu -çok erken veya gecikmeli- zamansız hamleler yaparken, iyi bir oyuncu oyunda bir adım

öndedir. Yetenekli bir oyuncu oyunun gidişatını içselleştirir ve oyunla bütünleşir. İyi bir oyun sezgisi, akademik dünyanın gerekliliklerine uyum sağlamayı ve dolayısıyla -akademik oyunlara kasten kalkışmak şöyle dursun- başarılı bir akademik kariyeri bilinçli bir şekilde hedef olarak ortaya koymasa dahi bunu mümkün kılar. Bilimsel oyuna dair sezgi, kişinin yapılması gerekeni bilinçli bir şekilde tematize etmeksizin doğru zamanda doğru şeyleri yapmasını olanaklı kılar (bkz. Bourdieu 1998, 25, 79-88; ve Collins 1998, 33, 38-40, 48-49). Gerçekten de bilimsel araştırma birçok bakımdan bir zanaate benzer. Araştırmacılar diğer tüm işçiler gibi, çoğunlukla sahip oldukları somut uzmanlıklarının gücüyle iş görürler. Araştırmayı olanaklı kılan yetenekler "ders kitapları veya kuramlardan değil, bir pratik içinde toplumsallaşarak nesilden nesle geçen usta-çırak ilişkilerinden kaynaklanır" (Fuchs 2001, 68). Bourdieu'nun pragmatizmle kurduğu ana temas noktası burasıdır: ikisinin de insan kavramsallaştırmasının çekirdeğinde eylem merkezlilik vardır.

Habitus kavramı, bu düşüncelerin uyumlu bir devamı ve dolayısıyla verili bir durumda yapılabileceklere dair pratik ve somut bir yaklaşımın eylem-merkezli bir şekilde tanımı olduğuna göre, Bourdieu'nun çalışmasındaki en önemli ve pragmatist açılımları ortaya koymaktadır. Ne yazık ki, Bourdieu bu terimi daha belirsiz bir şekilde kullanmıştır. İlk olarak habitusun kendi içinde eyleyen bir çeşit nesne mi, yoksa araştırmacılar için eylemleri sınıflandırmak için kullanabilecekleri bir ilke mi olduğu konusunu muğlak bırakmıştır (bkz., örneğin, Bourdieu 1998, 8). Dahası, Dewey'in alışanlık (*habit*) kavramı bireylerin bir özelliğiyken ve kolektif alışkanlıktan (*custom*) kısa ve öz bir şekilde ayırt edilebiliyorken, Bourdieu'nun habitus kavramının bireylerin mi yoksa kolektiflerin mi bir özelliği olduğu muğlâktır. Bourdieu terminolojisinin neredeyse kasten şifreli ve gizemli göründüğü anlarda, habitus "bireyselleştirilmiş kolektif" ve "'kolektifleştirilmiş' birey" -yani hem "toplumsal ilişkilerin tarihsel sistemine içkin pratik bir akılcılığın işlemcisi ve dolayısıyla birey aşkın" hem de "öznelerin içinde işleyen bir yapılandırma mekanizması"- olarak tanımlanmıştır; "ne sadece bireysel ne de yönetimde tamamen belirleyicidir" (Bourdieu ve Wacquant 1992, 18-19). Bunun ışığı altında, bu kavramsal labirentleri Dewey'in alışkanlık kavramıyla değiştirmenin bize çok şey kazandıracağını söyleyebiliriz. Bütünleştirici tek bir habitus yerine, birçok farklı alışkanlıktan bahsedebiliriz; bazıları belirli tür eylemlerde ve koşullarda ortaya çıkar, bazıları farklı.

Dewey'in alışkanlık kavramı derin-yapısal açıklamalar gerektirmez; alışkanlık basitçe alışkanlıktır (Valverde 1998, 220-21; ayrıca bkz. Hodgson

2004, 187 n. 8). Bourdieu'nun habitus kavramının Dewey'deki en yakın karşılığı herhalde karakter kavramıdır ki bu kavram yine "alışkanlıkların iç içe geçişi"nden başka bir şey değildir. (bkz. Dewey [1922] 1983, 29-30; ayrıca Kivinen 2002, 198; Kivinen ve Ristelä 2002, 421-23). Deweyci yaklaşımda alışkanlıklar insan benliği ve iradeyi kuran eylemlere yönelik taleplerdir. "İstek kelimesini en bilindik anlamıyla kullanacak olursak, onlar istektir." (Dewey [1922] 1983, 21; bkz. Dennett 2003). Son olarak, ruhtan ya da modern muadili olan bilişsel merkezden ya da bilişsel düzeylerden veya meta-bilişten başka bir şey olmayan belli entegre güçlere sahip bir habitus varsayımına ihtiyaç yoktur. Bütün insan eylemlerinin alışkanlıklara bağlı olduğunu anlamak yeterlidir (bkz. Kivinen ve Ristelä 2003). Böylece 'insanların gündelik pratiklerinde içkin, bilinç-dışı kuralları takip etmeye ihtiyaç duydukları fikri' gibi gereksiz karışıklıklardan kaçınmış oluruz:

> İçkin kurallar basitçe insanların her türlü eyleme biçimlerine ilişkin bir metafordur, sonra bir psikolog ya da sosyolog gelir ve normu kural olarak kağıda döker. Bilinç-dışı kurallar yoktur; alışkanlıklar sadece alışkanlıklardır. (Harré 2002, 117; ayrıca bkz. Pleasants 1996)

Alışkanlıklara bağlı etkinliklerimizin çoğunlukla toplumsal gelenekler olarak kurumsallaştığını kabul etmek, bireyler ve yapılar arasında belirli bir "bağlantı" olduğunu varsaymayı gerektirmez. Alışkanlık kavramı, Bourdieu'nun birey-ötesi habitus kavramının tüm gerekli işlevlerini karşıladığı gibi bu kavramdaki problemleri de içermez; ihtiyacımız olan tek şey, bir bireyin alışkanlığının diğerininkiyle bağlantısıdır. Dewey'in ortaya koyduğu gibi ([1922] 1983, 19), "Bireysel alışkanlıklarımız, sınırsız insanlık zincirini oluşturan bağlantılardır." Bu tezin aksine, Bourdieu'da (örneğin 2000, 157) toplumsal dünyada işlerin yürümesini sağlayan kolektif/bireysel bir tür dinamo işlevi gören habitus, açıkça bireyler ve yapılar arasındaki bir bağı ifade etmektedir. Örneğin, bir eleştirel realist ve Bhaskar ile ruhen akraba olan Garry Potter (200, 237), Bourdieu'nun habitus kavramının yapısalcılık kuramıyla eylem kuramı arasında bir köprü kurduğu fikrinin kabul edildiğini keşfetmekten memnuniyet duyar. "Bourdieu için, Alexander'a Karşı" isimli makalesinde Potter (2000), Bourdieu'nun görüşlerini, kendi toplumsal ontolojisiyle karşılaştırmalı olarak, toplumsal gerçekliğin birçok farklı düzeyine değinerek yorumlar[10]. Bu okumaya göre, Bhaskarcı eleştirel realistlerin girişimiyle Bourdieucü analizlerin arasında ilkesel olarak bir karşıtlık yoktur. Potter'a göre, Bourdieu'nun toplumsal

---

[10] Eğer durum gerçekten böyleyse, Bourdieu de John Heil'in şaka yollu "düzey aşığı" şeklinde nitelendirdiği düşünürlerden.

yapı kavramı aslında realist-metafiziksel olabilir (Potter 2000, 245-46; ayrıca bkz. Vanderberghe 1999). Bourdieu'nun sosyolojinin görevine dair "farklı toplumsal dünyaların derinlerde gömülü kalmış yapılarını ortaya çıkarmak" şeklinde yaptığı tanımda açıkça realist bir tını vardır (Bourdieu 1996, 1; ayrıca bkz. Bourdieu ve Wacquant 1992,7).

Bourdieu'nun alan kavramında da realist metafiziksel yapılar düşüncesiyle etkileşimin izleri vardır; Bourdieu bir alanın nesnel olarak tanımlanmış konumlar arasındaki nesnel ilişkilerden oluştuğunu ve "nesnel güçlerin (daha çok manyetik bir alana benzeyen) örüntüsel bir sistemi" olduğunu iddia eder (Bourdieu ve Wacquant 1992 16-17,97; ayrıca bkz. Martin 2003). Burada toplumsal yapıların ontolojik olarak özsel olduğunu iddia etmek için manyetik alan teorisinden faydalanan Bhaskar'la olan başka bir bağlantıyı görmek çok zor değil. Sonuçta, Bhaskar manyetik alanların gerçekliğine dair sezgisel kabulün toplumsal yapıların gerçekliğini kabul etmeleri yönünde kendi takipçilerini kandırabileceğini düşünmektedir. Alan kavramı, toplumsal eylemleri anlamak ve açıklamak için işlevsel bir araç olsa da toplumsal alan ve manyetik alan benzetmesi oldukça yanıltıcıdır. Manyetik alanların etkileri -manyetik alan kavramının avamın dil oyunlarında, gündelik düşünüşte ve "halk fiziğinde" kullanımı- oldukça öngörülebilirken toplumsal alanların etkileri o kadar öngörülebilir değildir ve kişi, özellikle sosyalbilimsel dil oyunlarını kullanırken ve sosyalbilimsel araştırmaların sonuçlarını konuya yabancı daha geniş bir kesime sunarken bu kavrama bağlı gizli kelime oyunlarından kaçınmalıdır.

Bourdieu, oyun sezgisi ve somut uzmanlık benzeri fikirlere önem vermesi bakımından açıkça pragmatist eğilimli bir düşünür olmakla beraber, aynı zamanda sosyolojiyi felsefileştirici veya pratiği kuramsallaştırıcı bir örnektir. (bkz. Bourdieu 1977, 2000). Pratiğin öncül olduğu konusunda onunla mutabıkız ama bizim pragmatist bakış açımıza göre pratiğin kuramını yapmaya çalışmak anlamsızdır. Tam da pratiğin merkezi niteliği -yani her şeyin pratik olduğu ve ancak bir etkinlik içinde değerlenebileceği gerçeği- dolayısıyla tüm kuramlar sadece eylem araçları olarak kabul edilmelidir. Bir araştırma işçisinin aracı olarak kuramlar, ancak araştırma işinin pratiği içinde, yani belirli araştırma sorunlarını çözmeyi hedefleyen (ve sonunda insanların karşılaştıkları gerçek sorunların çözümüne de bir katkı sunmayı uman) özenlice sınırlandırılmış alan araştırmalarında test edilebilecek enstrümanlardır. Kuramlar sadece araştırmacıların kurduğu araştırma problemlerinin çözümü için kullanışlı oldukları sürece iyidir.

Pragmatist bir bakış açısından; kuramları, yerine getirilmesi gereken eylemler olarak kabul ederek işlemselleştirilebilirlik (*operationalizability*) özelliğini kesin bir ihtiyaç olarak benimsememiz gerekir. Bu şu manaya gelmektedir; 'bir kuramın büyüyen karmaşıklığı ve özgün bir öğretisel söz dağarcığı gereksinimi'nin, 'bunların gerçek dünyanın karmaşıklığı ve tanımlanamazlığını yakalamada işimize yarayacağı' görüşüyle dengelenmesi anlayışı terk edilmelidir (bkz. Bourdieu ve Wacquant 1992, 22-23, ve n. 40 ve 41). İhtiyacımız olan şey, belirli araştırma problemlerini çözmeye yarayacak pratik bir alet takımı olarak iş görecek açıkça işlemselleştirilebilir bir referanslar kümesidir (yani küçük *t* ile gösterilecek bir teori).

## Sosyal Bilimlerde Metodolojik İlişkiselcilik: Problem Güdümlü, İşlemselci Sorgulama

C.S.Peirce'nin vurguladığı gibi, inanç bir eylem alışkanlığıdır; dolayısıyla gerçek bir inanç basitçe pratik olarak işlevsel olan bir eylem alışkanlığıdır (Peirce [1878] 1986, 263-66). Bilimsel bilginin aynı zamanda bir fikrin bilimsel topluluk tarafından gerekçelendirilmesi veya meşrulaştırılması işi olmasına benzer şekilde, soruşturmanın amacı da bir fikrin yerleşikleştirilmesidir. "Bunun bize yetmediğini ve sadece bir fikir değil, doğru bir fikir aradığımızı düşünebiliriz," diyerek en azından Platon'a kadar giden kadim realist iddiayı hatırlatan Peirce vurgusunu şöyle devam ettiriyor:

> ...bizi tamamen ikna eden sağlam bir inanca ulaştığımızda... elde edebildiğimizin büyük bir kısmı, doğru olduğunu *sandığımız* bir inancın arayışında olduğumuzdur. Biz her birimizin inancının doğru olduğunu düşünürüz, fakat bunu söylemek sadece bir totolojidir. (Peirce [1877] 1986, 248)

Dolayısıyla, Peirce realist filozoflara diğer klasik pragmatist düşünürlerden daha yakın olsa da, ona göre -James ve Dewey'e benzer şekilde- eyleyici insanın bakış açısı "kaçınılmaz" olarak ortaya konulmuştur.

İnançlar eylem alışkanlıkları olarak ele alındıklarında, her eylemin ancak eyleyicinin bakış açısından anlaşılabileceği, kimsenin kendi eylemi dışına çıkamayacağı görülecektir. Bütün olgular, kaçınılmaz olarak eylemlerle bağlantılı olduğundan işlemseldir; olgular, farklı işlemlere göre, farklı aktörlerin bakış açılarından görüldükleri şekildedir (bkz. Peirce [1877] 1986, [1878] 1986; James [1881] 1979, 99; 1981, 27ff.; Dewey [1929] 1984, 89-92; [1938] 1991, 116-17). Araştırmacı insanlar olarak, sadece kendi etkinliklerimizle ilgili olan

sebeplerle -kendi amaçlarımız için kullanışlı olacak sebeplerle- ilgileniriz (James [1880] 1979, 163-66; Dewey [1938] 1991, 52-57). James "bakış açımızı kısıtlamak biz insanlar için bir gerekliliktir" diyor.

> Aynı bir astronomun okyanustaki gelgiti incelerken rüzgardan kaynaklanan dalgayı görmezden gelmesi gibi... Aynı bir keskin nişancının tüfeğiyle nişan aldığında rüzgarı hesaba katarken dünya ve güneş sisteminin hareketini hesaba katmaması gibi. (James [1880] 1979, 166)

Bilimsel araştırmalar aynı zamanda araştırmacıların kendi bakış açılarına göre şekillenen araştırma sorularını cevaplamayı amaçladıkları spesifik alan çalışmalarıyla da sınırlandırılmıştır.

Bilgi bir şeyler yaparak elde edilir ve "fikirler, bir şeyin ne olduğuna veya olageldiğine dair önermelerden ziyade, ifa edilecek eylemlere dair önermelerdir." (Dewey [1929] 1984, 111) Dolayısıyla bir araştırma dâhilindeki bazı şeylerin sebebi teşhis edildiğinde, bu teşhis araştırıcı aktörün bakış açısına göre yapılan bir teşhistir. Sebebi arka plandaki koşullardan ayırt etmeyi gerektiren ve kişinin sahip olduğu, öngörülerinde kullanabileceği bilgiye bağlı bir seçimdir bu; dolayısıyla, bir şekilde kullandığımız tanımların hiçbir öznel bakış açısı içermeksizin "gerçek sebepler"i temsil ettiğini kabul etmek anlamsızdır (Putnam 1990, 87; Rorty 1999, 32-33). Buradan anlaşılıyor ki gerçek toplum-bilimsel araştırma sürecinde, bir metafizikçinin anlayışındaki gibi araştırmadan bağımsız ve araştırmayı önceleyen unsurların tasarlanmasına yer yoktur. Bilimsel ilerleme, metafiziksel olarak belirlenebilir gerçek doğrulara daha da yaklaşmak yerine, Rorty'nin belirttiği gibi (1998, 5), öngörü gücünü artırmak ve olayların çeşitliliğini öncekinden daha iyi bir biçimde kontrol etmede insanlara destek olmak şeklinde anlaşılmalıdır. Rorty'nin yeteri kadar üzerinde durmadığı şeyse, artan öngörü gücünün belirli bir metodolojik çalışma gerektirdiğidir. Bilgiyi faaliyet eksenli görürsek ve tüm bilimsel kavramsallaştırmaları bu faaliyetler için kullanılan aletler olarak düşünürsek, bir bilim insanının kullanabileceği diğer tüm araçlar -bilgisayar tabloları, radyo teleskoplar veya elektron mikroskopları- gibi, "ilişkiselcilik" de benzeri kavramsal araçlar da sürekli bakım gerektirir; burada yapmaya çalıştığımız da budur. Güncel kalmak isteyen bir sosyal bilimci metodolojiyle ilgili çalışmalara ihtiyaç duyar, bu şekilde kendi kavramsal alet takımını düzenli olarak geliştirmiş olur -kavramlarının en tartışmalı sosyalbilimsel araştırma problemlerini ilgili referans sistemi içerisinde çözebilecek şekilde işlemlenmeye hazır olduğundan emin olur. Yukarıda irdelenmiş olan Rorty ve Searle arasındaki zıtlık felsefeyi sosyolojikleştirmekle sosyolojiyi felsefileştirmek arasındaki

farklılığı doğru yakalıyor, ancak şunu belirtmek gerekir ki farklı yaklaşımlarımız bizim metodolojik ilişkiselciliğimizi Rorty ve Searle'nin arasında konumlandırıyor. Bu yaklaşımlarımızda "sosyal bilimler felsefesi"nin bilhassa toplum bilim alanındaki metodolojik çalışmalara odaklandığını vurgulayarak doğrudan klasik pragmatizme, özellikle Dewey'e yaslanıyoruz. İnsan bilgisinin tamamı araştırmacının amaçları ve tüm inançları sadece kasti eylemleri ve bunların sonuçlarıyla ilişkili olduğundan, araştırmacılar tarafından kullanılan sosyalbilimsel kavramsallaştırmalar da işlemlenebilir olması gereken alet edevatlardır. Herhangi bir inancın geçerliliği de ancak bu şekilde davranmaya çalışarak sınanabilir (Dewey [1929] 1984, 103, 157, 242-43). Bir topluluktaki insanların arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkları ve işbirliklerini ve bu insanların gündelik hayatta yüzleştikleri toplumsal problemleri bulmayı amaçlayan pragmatist bir sosyal bilimci, eldeki problemlere uygun sebepleri ve sonuçları belirlemeye devam edebilmek için en tartışmalı araştırma problemlerini ölçülebilir bir hale getirmek meselesiyle karşı karşıyadır (Kivinen ve Piiroinen 2004; bkz. Dewey [1938] 1991, 481-505; ve bkz. Dewey [1920] 1982, 187-94; cf. James [1880] 1979, 164-66, 170-76; [1890] 1979, 193-94).

Louis Menand'ın örneğini kullanacak olursak (2001, 361), "toplumsal yapılar" ve "akılcı inançlar" gibi kavramsal araçların metafiziksel özlerini tartışmak, çatal-kaşıkların metafiziksel özelliklerini tartışmaktan daha ilgi çekici değildir:

> Çorba içmek için çatalınızın kullanışsız olduğunu anladığınızda, başarısızlığın sebebi olarak çatalın doğasına veya çorbanın doğasına içkin bir sorun olduğunu iddia etmek pek anlamlı değildir. Tek yapacağınız iş, bir kaşığa uzanmak olur.

Metodolojik ilişkiselciler, ontolojik dil oyunundan ve bunun iki boynuzu olan ontolojik bireycilik ve ontolojik kolektivizmden uzak dururlar. Sosyal bilimlerde kullanılan kavramlar insan etkinliklerini tanımlama ve tahmin etmede sadece az ya da çok kullanışlı -bir araştırmacının yapabileceği spesifik araştırma etkinliği için işlenebilir- araçlar olarak görüldüğünde, kavramlara dair referansların sosyalbilimsel araştırmaların a priori felsefi temelleri olarak kabul edilmesi gerektiği iddiası şöyle dursun, bu kavramların referanslarını somutlaştırmamıza dahi gerek kalmaz. Etkinlikleri sınıflandırmak için kullandığımız tanımlayıcı araçların hiçbiri, sosyalbilimsel araştırma etkinliklerinin onlarsız yapamayacağı kadar vazgeçilmez değildir.

İnsan etkinliklerini tanımlamak için en uygun olan kavramsallaştırmaları; hayatı organizmalar ve çevrenin hareketi, etkinliği ve etkileşimi olarak tanımla-

yan *Darwinci anlatı*yla uyumlu olan en geleneksel pragmatist araçlar arasından bulduk. Dewey'e göre ([1922] 1983), insanlar alışkanlıklarının gücüyle işleyen organizmalar olarak tanımlanabilirler. İnsan gibi bir canlı organizma sürekli olarak alışkanlıklarının gücüyle hareket eder, yaşadığı sürece çevresiyle başa çıkar ve bunun için başka bir sebebe ihtiyaç duymaz. Yaşama ve eylemeye dair "neden" sorusundansa "nasıl" sorusu daha anlamlıdır. Böylece, insanların gündelik işlerinin çoğunu onlar hakkında bilinçli bir şekilde düşünmeksizin gerektiği gibi gerçekleştirdiklerini -yani açıklayabildiklerinden çok daha fazlasını yapabildiklerini- daha net olarak kavrarız (bkz. Ryle 1949, 25-61; Polanyi 1969).

Zaman içinde insanlar arası etkileşim kurumlaşıp yerleşik ortak toplumsal şekiller halini almaya başladığında gelenekler ve kültürler ortaya çıkar. Dolayısıyla cemaatler bir nesilden veya bir bireyden diğerine aktarılan kurumlaşmış gelenek gruplarından müteşekkil kabul edilebilir. Böylesi bir insan topluluğunda dilin çok önemli bir rolü vardır ve dolayısıyla bu topluluklarda bedenselleştirilmiş ustalık *(embodied knowing-how)* ve dilsel bilgi *(linguistic knowledge-that)* kavramsal olarak her zaman birbirinden ayırt edilebilir. Hatta Gilbert Ryle'dan çeyrek asır önce Dewey ifadesel bilgi *(propositional knowing that)* ile somut uzmanlığı birbirinden ayırmıştır: İfadesel bilgi "derin düşünce ve bilinçli idrakı içerir" ve dolayısıyla ifadesel bilginin "bilgi olmayan, sonradan kazanılmış herhangi bir basit pratik yetenek"ten ayrıştırılması gerekir.[11]

Pragmatist metodolojideki anahtar kavram alışkanlık kavramıdır: piyanistler, marangozlar, doktorlar ve siyasetçiler gibi felsefeciler de yaptıkları işi somut alışkanlıkları dolayısıyla yaparlar. "Düşüncenin istenilen şekilde ortaya çıkması için; etkinlik düşünceyi, alışkanlık da yeteneği öncelemelidir" (Dewey [1922] 1983, 25, 128). Sosyal bilimci araştırmacılar bir topluluktaki toplumsal yaşamla ilgilenirler ve topluluktaki insan pratikleri çoğunlukla alışkanlığa bağlı ustalığın *(habitual knowing-how)* gücüne dayalı toplumsal etkinlikler olduğundan, sosyalbilimsel araştırmaların konuları dil ve konuşmayla sınırlandırılamaz. Ne var ki, herhangi bir bilimsel alan dahilinde kazanılmış, uzmanlararası konuşmalarda değeri ölçülen, kitaplarda ve veri tabanlarında kayıtlı bir bilgi, sadece dilsel bilgidir (tabii ki bu bilgi yine de bir şeyler yapmaya dönük bilgidir). Dilsel bilgi ifade edebileceğimiz, üzerine söyleşebileceğimiz ve tartışabileceğimiz, herhangi bir topluluktaki etkinliklerin eşgüdümünü ve iletişimimizi güçlendirebilecek yegane bilgi türüdür. Dolayısıyla bir

[11] Tam da ifadesel bilgi ve beceriye dayalı uzmanlık arasındaki kavramsal farklılık ve bunlardan sadece ilkinin bilgi olduğunun vurgulanması (bkz. Örn. Archer 2000, 164) dolayısıyla doğrudan kavranmış, dilsel olmayan bilginin içerdiği kafa karışıklığından sakınmış oluyoruz (bkz. Kivinen ve Piiroinen 2006).

araştırma alanının sosyolojisinin değerlendirilmesi, o alandaki metodolojiyi oluşturmakta önemli ölçüde yardımcı olacaktır.

Dewey'e göre bilimsel akıl yürütme, çoğunlukla inançların (eylem alışkınlıklarının) diğer inançlarla olan ilişkisi içinde onları geliştiren ve keskinleştiren konuşmalarla kurulur. Bu konuşmalar sayesinde kavramlar ele alınan problemle gittikçe daha ilintili hale gelirler ve nihayet ortaya inançların uygulanabilirliğini test eden gerçek araştırma işlemlerine dair öneriler çıkartırlar (Dewey [1938] 1991, 115). Pragmatist sosyal bilimciler, bu Deweyci fikri takip ederek sosyalbilimsel araştırmanın insanların toplumsal hayatlarında karşılaştıkları gerçek problemleri çözmeye yardımcı olacak belirgin araştırma sorularını pratik bir şekilde cevaplamayı denemenin bir yolu olarak görülmesi gerektiği sonucuna ulaşırlar ve "toplumsal gerçekliğin gerçek doğası" hakkında teori üretmenin manasız olduğunu düşünürler.

## Son Sözler

Burada, ilişkiselciliğe ve sosyal bilim araştırmalarına dair iki karşıt yaklaşımı kıyasladık: sosyolojiyi felsefileştirmek ve felsefeyi sosyolojikleştirmek. Pragmatistler olarak, tüm kuram ve öğretileri uygun toplumsal ve tarihsel bağlamlarında anlayarak felsefeyi sosyolojikleştirmeyi tercih ediyoruz. Gerçekliğe dair felsefi vahiylerin bilimsel araştırma pratiğine uygun bir zemin olduğuna inananların aksine, sosyal bilimlere tam tersi bir açıdan, metafiziksel kuramsallaştırma yerine problem güdümlü metodoloji açısından yaklaşmayı tercih ediyoruz. Bilen özne ve bilinmesi gereken nesneler arasındaki felsefi ikiliği kabul etmiyoruz. Bu öyle bir ikiliktir ki realist düşünürleri bilimsel araştırmaların öncelikle nesnelere ait ortak doğanın (ontoloji), daha sonraysa özne ve nesneler arası ilişkinin (epistemoloji) teorizasyonu üzerine kurulması gerektiği fikrine sevk etmektedir. Bizim yaklaşımımız olan *metodolojik ilişkiselcilik* ise klasik pragmatizmin 'sosyal bilim alanındaki metodolojik çalışmanın sosyal bilim felsefesi için en uygun yol olduğu' öğretisinden yola çıkar. Dolayısıyla hem metodoloji pahasına ontolojik zeminin rolünü vurgulayan realistlerden hem de önerdiğimiz belirlenmiş metodolojinin anlamını göremeyen aşırı rölativistlerden farklılaşıyoruz. Üstelik, metodolojik ilişkiselciliğimiz 'bir pratik kuramı' inşasının cazibesinden kaçınarak 'pratiğin öncüllüğü' fikrine daha sadık kaldığı için Pierre Bourdieu'nun aynı isimli yaklaşımından da ayrışmaktadır.

Dewey, uzun kariyeri boyunca bilginin gerçekliği ortaya çıkardığı ölçüde bilimsel geçerliliği olduğunu düşünen böylesi entelektüelleri eleştirdi ve insanların yüzleştiği pratik sorunları çözmede ne kadar farklı çeşitte kavramsallaştırmanın yardımcı olabileceğini sorgulamayı daha çok önemsedi. Bilişsel kesinlik, sonsuz metafiziksel gerçeklikle değil, eylemlerin sonuçlarını garantileme ihtiyacıyla bağlantılıdır (Dewey [1929] 1984, 30-31, 36). Erişilemez metafiziksel önkoşulları bir kenara bırakmak, sosyal bilimcilerin toplumsal hayatın sorunlarını çözme girişimlerine yardımcı olacak problem güdümlü vaka çalışmalarını destekleyen, pragmatist, eylem merkezli ve tamamen işlemselci yaklaşımlara doğru yol almamıza katkı sağlayacaktır.

## Kaynakça

Alexander, J. 1995. *Fin de siècle social theory: Relativism, reduction, and the problem of reason.* London: Verso.

Archer, M. S. 1995. *Realist social theory: The morphogenetic approach.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2000. *Being human: The problem of agency.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bello, D. C., and C. Chelariu, and L. Zhang. 2003. The antecedents and performance consequences of relationalism in export distribution channels. *Journal of Business Research* 56 (1): 1-16.

Bhaskar, R. 1979. *The possibility of naturalism: A philosophical critique of the contemporary human sciences.* Brighton: Harvester.

———. 1986. *Scientific realism and human emancipation.* London: Verso.

———. 2002. *From science to emancipation: Alienation and the actuality of enlightenment.* New Delhi: Sage.

Blanshard, B. 1980. Autobiography. In *The library of living philosophers*, vol. 15, edited by P. A. Schilpp. La Salle, IL: Open Court.

Bourdieu, P. 1977. *Outline of a theory of practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1988. *Homo academicus.* Cambridge: Polity.

———. 1992. *The logic of practice.* Cambridge: Polity.

———. 1993. *The field of cultural production: Essays on art and literature.* Cambridge: Polity.

———. 1996. *The state nobility: Elite schools in the field of power.* Cambridge: Polity.

———. 1998. *Practical reason: On the theory of action.* Cambridge: Polity.

———. 2000. *Pascalian meditations.* Cambridge: Polity.

Bourdieu, P., and L. Wacquant. 1992. *An invitation to reflexive sociology.* Chicago: University of Chicago Press.

*Cambridge Dictionary of Philosophy.* 1999. General editor R. Audi. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, R. 1989. Toward a neo-Meadian sociology of mind. *Symbolic Interaction* 12 (1): 1-32.

———. 1998. *The sociology of philosophies: A global theory of intellectual change.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Coulter, J. 1979. *The social construction of mind: Studies in ethnomethodology and linguistic philosophy.* London: Macmillan.

Kivinen, Piiroinen / Toward Pragmatist Methodological Relationalism 23

Davidson, D. 1984. On the very idea of a conceptual scheme. In his *Inquiries into truth and interpretation.* Oxford: Clarendon.

———. 1990. The structure and content of truth. *Journal of Philosophy* 87 (6): 279-328.

Dennett, D. C. 2003. *Freedom evolves.* New York: Penguin.

Dewey, J. [1920] 1982. Reconstruction in philosophy and essays. In *The middle works of John Dewey,* vol. 12, edited by J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

———. [1922] 1983. Human nature and conduct. In *The middle works of John Dewey,* vol. 14, edited by J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

———. [1925] 1981. Experience and nature. In *The later works of John Dewey,* vol. 1, edited by J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

———. [1929] 1984. The quest for certainty. In *The later works of John Dewey,* vol. 4, edited by J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

———. [1938] 1991. Logic: The theory of inquiry. In *The later works of John Dewey,* vol. 12, edited by J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Elias, N. 1976. *Über den prozeß der zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische untersuchungen.*

Erster Band: *Wandlungen des verhaltens in den weltlichen oberschichten des abendlandes.* Taschenbuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 1982. *Über den prozeß der zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische untersuchungen.* Zweiter Band: *Wandlungen der gesellschaft entwurf zu einer theorie der zivilisation.* Taschenbuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Emirbayer, M. 1997. Manifesto for a relational sociology. *American Journal of Sociology* 103 (2): 281-317.

Fuchs, S. 2001. *Against essentialism: A theory of culture and society.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fuller, S. 1988. *Social epistemology.* Bloomington: Indiana University Press.

———. 2003. The unended quest for legitimacy in science. *Philosophy of the Social Sciences* 33 (4): 472-78.

Haack, S. 1993. *Evidence and inquiry: Towards reconstruction in epistemology.* Oxford: Blackwell.

———. 1998. *Manifesto of a passionate moderate: Unfashionable essays.* Chicago: University of Chicago Press.

Harré, R. 1986. *Varieties of realism: A rationale for the natural sciences.* Oxford: Blackwell.

———. 1997. Forward to Aristotle: The case for a hybrid ontology. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 27 (2/3): 173-91.

———. 1998. When the knower is also the known. In *Knowing the social world,* edited by T. May and M. Williams. Buckingham, UK: Open University Press.

———. 2002. [Harré's contribution to the discussion in Bhaskar 2002, on pp. 96-124.]
Heil, J. 2003. Levels of reality. *Ratio* 16 (3): 205-21.

Hodgson, G. M. 2004. *The evolution of institutional economics: Agency, structure and Darwinism in American institutionalism.* London: Routledge.

Jackson, P., and D. Nexon. 1999. Relations before states: Substance, process and the study of world politics. *European Journal of International Relations* 5 (3): 291-332.

James, W. [1880] 1979a. Great men and their environment. In *The will to believe and other essays in popular philosophy: The works of William James*, edited by F. H. Burkhardt. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. [1881] 1979b. Reflex action and theism. In *The will to believe and other essays in popular philosophy: The works of William James*, edited by F. H. Burkhardt. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. [1890] 1979c. The importance of individuals. In *The will to believe and other essays in popular philosophy: The works of William James*, edited by F. H. Burkhardt. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kauppi, N. 2000. *The politics of embodiment: Habits, power, and Pierre Bourdieu's theory*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Kiser, E., and M. Hechter. 1991. The role of general theory in comparative-historical sociology. *American Journal of Sociology* 97 (1): 1-30.

Kivinen, O. 2002. Higher learning in an age of uncertainty: From postmodern critique to appropriate university practices. In *Higher education in a globalising world*, edited by J. Enders and O. Fulton. Dordrecht: Kluwer Academic.

Kivinen, O., and T. Piiroinen. 2004. The relevance of ontological commitments in social sciences: Realist and pragmatist viewpoints. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 34 (3): 231-48.

———. 2006. On the limits of a realist conception of knowledge: A pragmatist critique of Archerian realism. *Sociological Review* 54 (2): 224-41.

Kivinen, O., and P. Ristelä. 2001. Pragmatistisia näkökulmia tiedonhankintaan ja toimintaan: Metodologinen relationalismi käytännön toiminnassa [Pragmatist perspectives on the procurement of information and action: Methodological relationalism in concrete action]. *Sosiologia* 38 (4): 249-59.

———. 2002. Even higher learning takes place by doing: From postmodern critique to pragmatic action. *Studies in Higher Education* 27 (4): 419-30.

———. 2003. From constructivism to a pragmatist conception of learning. *Oxford Review of Education* 29 (3): 363-75.

Margolis, J. 2002. Dewey's and Rorty's opposed pragmatisms. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 38 (1/2): 117-35.

———. 2003. The benign antinomy of a constructive realism. In *Pragmatic naturalism and realism*, edited by J. Shook. Amherst, NY: Prometheus.

Martin, J. L. 2003. What is field theory? *American Journal of Sociology* 109 (1): 1-34.

Mayr, E. 1982. *The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Mead, G. H. [1913] 2005. The social self. In *Pragmatism: Critical concepts in philosophy*, vol. 1, edited by R. B. Goodman. New York: Routledge.

Medina, J. 2003. Wittgenstein and nonsense: Psychologism, Kantianism, and the habitus. *International Journal of Philosophical Studies* 11 (3): 293-318.

———. 2004. In defense of pragmatic contextualism: Wittgenstein and Dewey on meaning and agreement. *Philosophical Forum* 35 (3): 341-69.

Menand, L. 2001. *The metaphysical club*. London: HarperCollins.

*Oxford Dictionary of Philosophy*. 1996. Edited by Simon Blackburn. Oxford: Oxford University Press.

Peirce, C. S. [1877] 1986a. The fixation of belief. In *Writings of Charles S. Peirce: A chronological edition*, vol. 3, edited by C. J. W. Kloesel. Bloomington: Indiana University Press.

———. [1878] 1986b. How to make our ideas clear. In *Writings of Charles S. Peirce: A chronological edition*, vol. 3, edited by C. J. W. Kloesel. Bloomington: Indiana University Press.

Pleasants, N. 1996. Nothing is concealed: De-centring tacit knowledge and rules from social theory. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 26 (3): 233-55.

Polanyi, M. 1969. *Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy*. London: Routledge.

Kivinen, Piiroinen / Toward Pragmatist Methodological Relationalism 25

Potter, G. 2000. For Bourdieu, against Alexander: Reality and reduction. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30 (2): 229-46.

Putnam, H. 1987. *The many faces of realism*. La Salle, IL: Open Court.

———. 1990. *Realism with a human face*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Remedios, F. 2003. Fuller and Rouse on the legitimation of scientific knowledge. *Philosophy of the Social Sciences* 33 (4): 444-63.

Rescher, N. 1996. *Process metaphysics: An introduction to process philosophy*. Albany: State University of New York Press.

———. 2000. *Realistic pragmatism: An introduction to pragmatic philosophy*. Albany: State University of New York Press.

Rorty, R. 1997. Realism, antirealism, and pragmatism: Comments on Alston, Chisholm, Davidson, Harman, and Searle. In *Realism/antirealism and epistemology*, edited by C. B. Kulp. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

———. 1998. Truth and progress. In his *Philosophical papers*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1999. *Philosophy and social hope*. Harmondsworth, UK: Penguin.

Rorty, R., and J. Searle. 1999. Rorty v. Searle, at last: A debate. *Logos* 2 (3): 20-67.

Rosenthal, S. 2000. *Time, continuity, and indeterminacy: A pragmatic engagement with contemporary perspectives*. Albany: State University of New York Press.

———. 2003. The pragmatic reconstruction of realism: A pathway for the future. In *Pragmatic naturalism and realism*, edited by J. Shook. Amherst, NY: Prometheus.

Rouse, J. 1987. *Knowledge and power: Toward a political philosophy of science.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

———. 2003. Remedios and Fuller on normativity and science. *Philosophy of the Social Sciences* 33 (4): 464-71.

Ryder, J. 2003. Reconciling pragmatism and naturalism. In *Pragmatic naturalism and realism*, edited by J. Shook. Amherst, NY: Prometheus.

Ryle, G. 1949. *The concept of mind.* London: Hutchinson.

Searle, J. 1993. Rationality and realism, what is at stake? *Daedalus* 122 (4): 55-83.

———. 1995. *The construction of social reality.* New York: Free Press.

———. 2001. Social ontology and the philosophy of society. In *On the nature of social and institutional reality*, edited by E. Lagerspetz, H. Ikäheimo, and J. Kotkavirta. Jyväskylä: SoPhi.

Sellars, W. 1956. Empiricism and the philosophy of mind. In *The foundations of science and the concept of psychology and psychoanalysis*, vol. 1 of *Minnesota studies in the philosophy of science*, edited by Herbert Feigl and Michael Scriven, 253-329. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sheehy, P. 2003. Social groups, explanations and ontological holism. *Philosophical Papers* 32 (2): 193-224.

Somers, M. 1998. "We're no angels": Realism, rational choice, and relationality in social science. *American Journal of Sociology* 104 (3): 722-84.

Tilly, C. 1984. *Big structures, large processes, huge comparisons.* New York: Russell Sage.

———. 1995. To explain political processes. *American Journal of Sociology* 100 (6): 1594-610.

———. 2001. Relational origins of inequality. *Anthropological Theory* 1 (3): 355-72.

Valverde, M. 1998. Governing out of habit. *Studies in Law, Politics, and Society* 18: 217-42.

Van Bouwel, J. 2004. Explanatory pluralism in economics: Against the mainstream? *Philosophical Explorations* 7 (3): 299-315.

Vandenberghe, F. 1999. "The real is relational": An epistemological analysis of Pierre Bourdieu's generative structuralism. *Sociological Theory* 17 (1): 32-67.

Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical investigations.* Oxford: Blackwell.

# Öznelci-Nesnelci Bölünme: Aşmaya Karşı[1]

*Nicos MOUZELIS*[2]

Parsonscı işlevselcilik ve pozitivizmin II. Dünya Savaş'ı başlarındaki egemenliğinin, Parsons'ın makro sentezinin (sembolik etkileşimcilik, etnometodoloji, fenomenolojik sosyoloji, Marksist-olmayan çatışma teorisi, neo-Marksizm, yapısalcılık/post yapısalcılık gibi) birçok rakip paradigma tarafından sorgulanması sosyolojik teoride aşırı bir bölünmeyle sonuçlandı. Yaklaşımların çoğalması, her teorik geleneğin hakikat tekeli iddiasında bulunması ve bu durumun (metodolojik, epistemolojik, ontolojik) engeller yaratması paradigmalar arası iletişimi zorlaştıran aşılması zor aşırı bir ayrışmaya yol açtı.

Yirmi yıldır süregelen bu parçalanmayı aşmaya çalışan farklı çevreler 1980'ler ve 1990'larda paradigmalar arası savaşa bir çözüm bulmaya çalıştılar. Bu çabalar üç temel biçim kazandı. İlk olarak, post-yapısalcılık sadece sosyal bilimsel paradigmalar arasındaki sınırların değil, sosyal bilim disiplinleri ve alt disiplinleri (ekonomi, sosyoloji, sosyal patoloji, antropoloji, vb.) arasındaki ve hatta sosyal bilimler ve felsefe, edebiyat, dilbilim arasındaki sınırların da tamamen ortadan kalkması gerektiğini öne sürdü. Bir başka yerde

[1] Nicos, Mouzelis, "The Subjectivist and Objectivist Divide: Against Transcendence", *Sociology*, vol. 34, no: 4, 2000, s. 741-762.

[2] Çeviri: Ümit Tatlıcan

vurguladığım gibi (Mouzelis, 1995), bu aşırı teorik ayrışmama politikası "her şey gider" eğilimine ve kompleks toplumsal olguların göstergeler, metinler, arzu vb.ne indirgenerek açıklanmasına yol açtı.

Bu parçalanma ve aşırı ayrışma karşısında ikinci ancak daha yapıcı bir tepki mevcut paradigmalar arasındaki sınırları aşma girişimiydi. Örneğin, bazı çevrelerde Giddens'ın (1984) yapılaşma teorisinin yorumcu sosyolojiler, yapısal sosyolojiler ve yapısalcı sosyolojiler olarak adlandırdığı yaklaşımların bazı katkılarından yararlanarak bu parçalanma ve ayrışmayı 'aşmayı sağlayan' bir kavramsal çerçeve sunduğu varsayılır. Bourdieu (1977, 1990) kendi eylem veya pratik teorisinde, aynı ölçüde 'aşma' ruhu içinde, sosyal bilimlerde 'öznelcilik-nesnelcilik' bölünmesi olarak adlandırdığı durumu ortadan kaldırmaya çalışır.[3]

Bu makaledeki temel argümanım, 'paradigmalar savaşı' ve yaygınlaşan aşırı ayrışma karşısında üçüncü bir çözüm yolu bulunduğunu göstermektir: ayrışmayı ne ortadan kaldırmak ne de aşmak, aksine *arada köprü kurmak.* Bu üçüncü konuma göre, Giddens'ın ve Bourdieu'nün sosyolojideki öznelci ve nesnelci perspektifler olarak adlandırdığı yaklaşımlar mantıken birbirlerinden tamamen bağımsızlardır ve birbirlerine indirgenemezler. Bu kabul doğruysa, aşırı ayrışmadan kurtulmak için özne ve nesne arasındaki 'mesafe'yi ortadan kaldırmak için kavramlar yaratılmasına gerek yoktur: aksine, özne ve nesne arasındaki bu kompleks karşılıklı ilişkileri gösterecek kavramlar geliştirilmesi gerekir -zira belirli örneklerde özne ve nesne arasındaki mesafe ortadan kalkabilirken, başka örneklerde bu mümkün değildir.

Kuşkusuz, arada köprüler kurarak teorik uzlaştırma girişimi sosyal bilimlerde uzun süredir devam etmektedir.[4] Burada Giddens ve Bourdieu'nün 'aşma' stratejisini yapıcı bir eleştiriye tâbi tutarak bu köprü kurma sürecine katkıda bulunmayı umuyorum. Aşma stratejisinin niçin başarısız olduğunu ve önereceğim dörtlü tipolojinin çatışan paradigmaları etkili bir biçimde uzlaştırmaya nasıl yardımcı olabileceğini göstermeye çalışacağım -burada bu iki teorik geleneğin içkin mantığını kesinlikle göz önünde bulunduruyorum.

[3] Bourdieu öznelcilikten söz ettiğinde aklında esasen fenomenolojik yaklaşımlar vardır, nesnelcilik nitelemesini Lévi-Strauss'un yapısalcılığını eleştirirken kullanır. Giddens ve Bourdieu'nün farklı veya zıt sosyolojik paradigma tiplerini birbirinden ayırmak için kullandıkları öznelcilik-nesnelcilik ayrımı daha problemlidir. Nitekim, Parsonscı işlevselciliği (özneleri daha edilgin bir biçimde resmetmesi nedeniyle) nesnelci bir paradigma olarak görmek anlamlı olsa da, Marksist (neo-Marksist) yaklaşımları nesnelci olarak nitelendirmek çok daha problemlidir. Tarihselliği vurgulayan Marksist yaklaşımlar *kollektif özneleri* sadece ürünler olarak değil, aynı zamanda kendi toplumsal dünyalarının yaratıcıları olarak betimlerler.

[4] Yorumcu ve makro-yapısalcı yaklaşımlar arasında farklı köprü kurma girişimleri için, bkz. Alexander, 1998: 183 ve devamı; sınıf çatışmasını Parsoncı işlevselciliğe dâhil etme girişimi için, bkz. Smelser, 1985; Mouzelis, 1995: 71-100; Eisenstadt *et al.*, 1990.

## Toplumsal Yapı Kavramı Üzerine

Sosyolojik teorideki çoğu karışıklık *toplumsal yapı* teriminin birçok farklı anlama sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Burada ne bu terimle ilişkili çeşitli yorumları aktaracak,[5] ne de bunlardan hangisinin en uygun olduğunu göstermeye çalışacağım. Aksine, basit bir tipolojiye başvurarak yapı kavramının sosyal bilimlerde kullanılan dört temel biçimini ve bu kullanımların birbirleriyle ilişkilerini özetle ortaya koyacağım. Bu uygulama, ayrıca, öznelcilik-nesnelcilik sorunsalı hakkında belirli düşünceler geliştirmeme yardımcı olacaktır.

Çoğu sosyal bilimci 'toplumsal yapı'nın bir karşılıklı ilişkiler bütününü anlattığını kabul eder. Onlar arasındaki fikir ayrılığının kaynağı *parçalar*la ve parçalar arasındaki ilişkiler veya *bağlantılar*la neyi kastettikleridir.

Halk arasında yaygın olan 'düşünme' ve 'yapma' veya Merton'ın tutum ve icra ayrımını esas alırsak, 'parçalar' (lingüistiğin terminolojisiyle) hem *dil*in paradigmatik düzeyinde soyut nesnelere hem de *konuşma*nın (*parole*) sentagmatik düzeyinde somut nesnelere işaret edebilir. Örneğin, ırkçı tutumlara sahip bir bireyi (soyut, paradigmatik düzey) ele alalım. Bu tutumlar belirli bir eylem içinde (sözgelimi, Le Pen'e oy verme biçiminde) veya belirli bir etkileşim tarzı içinde (siyah bir göçmenin dövülmesi biçiminde) gerçekleştiği veya somutlaştığı[6] anda icraya dönüşür ve böylece paradigmatik soyut düzeyden burada-ve-şimdinin sentagmatik somut düzeyine geçeriz.

İkinci temel boyutla, yani parçalar arasındaki *bağlantılar*la ilgili olarak, bu tutumlar toplumsal ilişkiler yapıları ya da sayısal-istatistiksel yapılar biçiminde ortaya çıkabilir. Örneğin normatif yapılar düzeyinde Konfüçyüscü değerlere dayanan bir akrabalık sisteminde baba ve oğul arasındaki rol ilişkisi *toplumsal ilişkiler düzeyinde* iki *soyut* nesne arasında bir bağlantıyı, yani paradigmatik düzeyde rolleri gerektirir (oğuldan babasına büyük saygı göstermesi beklenir). Konfüçyüsçü bir toplumda babalar ve oğullar arasındaki *somut* ilişki (normatif beklentilere uygun davranıp davranmadıkları) sentagmatik düzeyde toplumsal ilişkiler düzeyinde bağlantılar içerir; bu bağlantılar kişiler arasındaki, zamansal ve mekânsal olarak gelişen somut ilişkileri içerir. Bu bağlantıyı ortaya koymanın bir başka yolu, sentagmatik [somut] düzey *aktör-aktör* arasındaki ilişkiler düzeyinde bağlantıları gerektirirken, paradigmatik [soyut] düzeyin

---

5 Bu terimlerin farklı anlamları hakkında sistematik bir açıklama için, bkz. Crothers, 1996.

6 Somutlaşma kavramı konusunda, bkz. Giddens, 1979.

*rol-rol* düzeyinde bağlantılar içerdiğini söylemektir. Kuşkusuz, birbirleriyle tekrarlanan etkileşimler içindeki aktörler rollerine içkin normatif beklentileri belirli ölçüde tam anlamıyla yerine getirebilir veya hiçbir şekilde yerine getirmeyebilirler. Bu anlamda, *soyut* rol-rol ilişkileri normatifken *somut* aktör-aktör ilişkileri değildir, sadece farklı derecelerde normatiflik içerirler.[7]

Parçalar arasındaki *istatistiksel* veya sayısal bağlantılara geçtiğimizde, burada da paradigmatik [soyut] ve sentagmatik [somut] düzeyleri görebiliriz. Örneğin, ırkçı tutumların A mesleğinde çok yaygın, B mesleğinde daha sınırlı ve C'de çok düşük olduğunu bulduğumuzda paradigmatik [soyut] düzeyde bu üç kategori arasında istatistiksel-sayısal bir bağlantı vardır. Aynı araştırma tutumlarla daha az ve performansla daha çok ilişkili olduğunda, ırkçı edimlerin (oy kullanma, şiddet içeren davranışların) üç meslek içindeki dağılımlarını araştırabiliriz. Bu bize sentagmatik [somut] düzeyde parçalar arasındaki istatiksel bağlantıları verecektir: muhtemelen A mesleği B mesleğinden daha fazla veya daha keskin ve B mesleği de C mesleğinden daha keskin ırkçı eğilimlere sahiptir. Başka deyişle, üç meslek kategorisi arasındaki bağlantılar ortaya koyduğumuzda, bu meslekler arasında, sözgelimi, çatışmalar veya işbirliği olup olmadığıyla ilgilenmeyiz. Bu meslekleri sadece üyelerinin ırkçı tutumları veya davranışları temelinde konumlandırmaya çalışırız. Bu anlamda A, B ve C meslekleri arasındaki bağlantılar toplumsal nedensellik içermez, basitçe araştırmacının ortaya koyduğu sayısal-istatiksel karşılaştırmaları içerirler.

Soyut ve somut düzeylerde toplumsal ilişkiler yapıları ve istatistiksel-sayısal yapılar ayrımı Şekil 1'de gösterilen dörtlü tipolojiye yol açar. Şekil 1 hepsi sosyal bilim literatüründe oldukça yaygın bir biçimde kullanılan dört farklı 'toplumsal yapı' tipi sunar.

---

[7] Raddcliffe-Brown bu durumu "toplumsal yapı kavramının kurallara işaret ettiği örneklerde, toplumun üyeleri bu kuralları iki şekilde onaylarlar: sadece 'sözlü olarak' veya aksine, somut davranışları içinde 'sergileyerek' (1940: 188) dediğinde ifade eder. Dilbilimin terminolojisiyle, ilk onaylama tarzı soyut düzeyle, ikincisi somut düzeyle ilişkilidir. Bu açıklamadan hareketle, Radcliffe-Brown'ın toplumsal yapı anlayışının çok kapsamlı olduğu söylenebilir; bu yapı anlayışı benim terminolojimde hem normatif/kurumsal yapının hem de figürasyonlar/toplumsal etkileşim yapılarının özelliklerini içerir. Daha kesin bir ifadeyle, bu İngiliz antropolog için yapı kişiler arasındaki ilişkiler ağı anlamına gelir. Bu ağ doğrudan gözlenemez, antropolog onu özel ve biricik bir şeyin analizinden genel ve tekrarlanan bir şeyin analizine geçmeye, yani özel ve biricik etkileşimlerden 'yapının biçimi'ne veya 'normal biçimi'ne ulaşmaya çalışarak inşa edebilir (1940: 192 ve devamı). Bu nedenle, Radcliffe-Brown'a göre 'normal biçim' olarak toplumsal yapı hem sadece sözlü olarak onaylanan kurallara dayalı toplumsal ilişkilere (örneğin, *X* toplumunda oğulun rolü babaya itaat etmektir), hem de fiilen uyulan kurallara (örneğin, *X* toplumundaki somut pratik temelinde, oğullar ebeveynlerine evlilikle değil işle ilişkili konularda itaat ederler) işaret eder.

**Şekil 1. Dörtlü Toplumsal Yapı Tipolojisi**

| | | *Parçalar arasındaki bağlantıların niteliği* | |
|---|---|---|---|
| | | Toplumsal ilişkiler yapıları | İstatistiksel-sayısal yapılar |
| Parçaların ontolojik statüsü | soyut | 1. Kurumsal veya normatif yapılar | 3. Soyut toplumsal özelliklerin dağılım yapıları |
| | somut | 2. Figürasyonlar veya toplumsal etkileşim yapıları | 4. Somut toplumsal özelliklerin dağılım yapıları |

***Kurumsal veya Normatif Yapılar (Kutu 1)***

(Normatif beklentiler içeren) karşılıklı ilişkili roller bütünü olarak toplumsal yapı veya (karşılıklı ilişkili roller öbeği olarak) kurum fikri, kuşkusuz, Parsoncı normatif-işlevselci sosyolojide yaygın bir anlayıştır. Daha somut düzeyde ele alınırsa, örneğin Parsons'a göre (1971) modern bir genel sosyal sistemin yapısı dört temel kurumsal parça veya alt-sistem içerir: Adaptasyon (ekonomik kurumlar), Amaca Ulaşma (siyasal kurumlar), Bütünleşme (hukukî ve kamusal kurumlar) ve Kalıp Devamlılığı (akrabalık ve dinsel kurumlar) -bu AGIL şeması olarak bilinir. Çoğu eleştiride gösterildiği gibi, Parsons, aktörlerin somut durumlarda rollerini gerçekleştirmek veya etkileşim kurmak için gereken normları nasıl kullandıklarından ziyade, kendi rollerine nasıl yöneldikleriyle (paradigmatik [soyut] düzeyle) ilgilenir (Turner, 1990).

***Toplumsal Etkileşim Yapıları veya Figürasyonlar (Kutu 2)***

Burada soyut kurumsallaşmış roller düzeyinden aktörler arasında belirli bir zaman diliminde ve mekânlarda sentagmatik olarak gelişen somut ilişkilere geçeriz. 'Toplumsal oyunlar'ın rolleri ve kurallarından ziyade aktörlerin somut toplumsal oyunları icra ederken ilişkili somut süreç içinde bu roller ve kuralları nasıl kullandıkları ve seçimler yaptıklarını vurgulayan yorumcu mikro sosyolojiler bizzat rollerden ziyade aktörler arasındaki toplumsal ilişkiler yapılarına odaklanırlar. Mikro sosyologlar aktörleri Parsonscı işlevselcilikteki gibi 'kuklalar' olarak değil, kendi toplumsal dünyalarını üreten ve inşa eden varlıklar olarak görürler (Garfinkel, 1984). Kuşkusuz çoğu mikro sosyolog aşırı şeyleştirme korkusu nedeniyle toplumsal yapı gibi terimleri kullanmaktan kaçınır. Ancak onlar, toplumsal etkileşimin (sembolik etkileşimcilik) veya

özneler-arasılığın (etnometodoloji) ve belirli durumlarda aktörler arasındaki somut ilişkiler/oyunların önemini vurguladıkları sürece, genel yaklaşımlarının paradigmatik [soyut] düzeyden ziyade sentagmatik [somut] düzeyde toplumsal ilişkiler yapıları öne çıkardığı söylenebilir. İyi bilinen tiyatro metaforunu kullanırsak, onlar oyunların sahnede icra edilmesinden ziyade oyuncuların toplumsal sahnede rollerini nasıl icra ettikleriyle ilgilenirler (Goffman, 1959).

Kuşkusuz 'etkileşim yapısı' kavramı hem mikro hem makro durumlara uygulanabilir. Örneğin, Elias'ın figürasyonlar sosyolojisi birçok bakımdan Parsons'ın [makro yaklaşımının] ayna-imgesidir (Mouzelis, 1995: 52). Elias toplumsal-tarihsel çalışmalarında makro aktörler (sınıflar, çıkar gruplar) arasındaki somut güç ilişkilerine odaklanır, zira bu güç ilişkileri sentagmatik [somut] ilişkiler içinde farklı ilişkilere dönüşür. Elias, bu yüzden, Ortaçağ sonrası Fransa'da ve başka yerlerde hem artan işbölümünün gruplar arasında karşılıklı bağımlılığın artmasına ve güçlerin eşitlenmesine, hem de devletin genişlemesi, şiddet araçlarının tepede yoğunlaşması ve/veya tekelleşmesi, kapsamlı iç barış gibi süreçlere nasıl yol açtığını gösterir (1978, 1982). Gerçekte, Elias'a göre, aktörler/gruplar arasındaki [somut] karşılıklı bağımlılıklar "figürasyonun eksenidir, karşılıklı birbirine yönelen ve birbirine bağımlı insanlar yapısı"dır (akt. Crothers, 1996: 51).

Kuşkusuz, makro-tarihsel karşılaştırmalı araştırmalarda sentagmatik aktör-aktör ilişkileri düzeyi, toplumsal ilişkiler yapılarına benzer süreçler vurgulanabilir. Örneğin, Barrington Moore modernleşme sürecinde (1976) çatışan köylüler, asiller, tüccarlar ve devlet seçkinleri figürasyonlarından bahsederken, Mann farklı araştırmalarında (ekonomik, askeri, idarî) güç ağlarının yanı sıra aktörler arasındaki, *uzun süre* (*longue durée*) içinde gelişen somut toplumsal ilişkileri ele alır (1986).

Son olarak, örneğin 'ağ analizi' araştırma geleneği açıkça 'toplumsal ilişkiler yapıları'na hem mikro hem makro düzeyde odaklanır. Bu gelenek içindeki araştırmacılar hem bireysel mikro-aktörler (örneğin, komşuluk veya akrabalık ağları) hem de çokuluslu şirketler veya ulus-devletler gibi makro-aktörler alanıyla ilişkili toplumsal ağların nasıl inşa edildikleri ve işlediklerini incelerler (Crothers, 1996: 92-93).

Yukarıdaki örnekler ışığında ve burada oluşturduğum tipoloji temelinde, 'somut' düzeyin üç toplumsal ilişki veya durum tipi içerdiğini söyleyebiliriz: (i) burada-ve-şimdi gelişen ve bu nedenle sokaktaki bir insan veya araştır-

macının, deyim yerindeyse, "üzerine odaklanarak gözlemleyebildiği" ilişkiler (örneğin, bir spor sosyoloğunun bir futbol maçı sırasında oyuncular arasındaki durumsal veya tekrarlanan etkileşimleri gözlemesi); (ii) *daha düzensiz bir biçimde* gerçekleşen etkileşimler (örneğin, bir firmanın departman müdürleri arasındaki etkileşim örüntüleri, gece veya yaz tatilinde gerçekleşen ilişkiler); (iii) geçmişte *gerçekleşmiş* ve artık mevcut olmayan ilişkiler (örneğin, 17. yüzyıl İngiltere'sinde köylüler, soylular ve tüccarlar arasındaki ilişkiler).

***Toplumsal Özelliklerin Dağılım Yapıları (Kutu 3 ve 4)***

Toplumsal ilişkiler yapılarından sayısal veya istatistiksel yapılara geçersek: burada toplumsal yapı, aktör-aktör veya rol-rol arasındaki ilişkilere değil, bu ilişkilerin dağılımlarının haritasını oluşturan matematiksel-istatistiksel bağlantılara veya ilgili ölçüm sonuçlarına, yani (soyut veya somut) toplumsal özelliklerin belirli bir nüfus içindeki veya farklı nüfuslara dağılımına işaret eder. Sosyal tabakalaşma araştırmaları, sözgelimi, soyut özelliklerin (örneğin, tutumlar, hayat fırsatlarının) veya somut özelliklerin (gelir, suç oranları, doğum ve ölüm oranlarının) toplumsal kategoriler (örneğin farklı meslekler, cinsiyet veya sınıf-temelli kategoriler) arasında nasıl dağıldıklarını ölçmeye çalışırlar.

Tabakalaşmanın dağılım yapısı, toplumsal kategoriler arasındaki bağlantılar toplumsal ilişkiler yapısından ziyade istatiksel yapılardır -zira onlar ne zamanda ve mekânda sentagmatik [somut] düzeyde gerçekleşen çatışmalar veya işbirliğine dayalı etkileşimleri, ne de paradigmatik [soyut] düzeyde normlar veya kurumlar arasındaki uyumlu veya uzlaşmaz ilişkileri (normatif veya kurumsal yapıları) içerirler.

Belirli bir nüfusu, sözgelimi, gelir düzeyine ve sosyal hareketlilik fırsatlarına göre istatistiksel kategorilere ayırmak belirli kaynak tiplerinin yapısal dağılımını gösterebilir, ancak bu yapısal dağılımın nasıl oluştuğu, yeniden-üretildiği veya dönüştüğünü açıklayamaz. Ölçme ve betimleme düzeyinden açıklama düzeyine geçmek, istatistiksel kategoriler düzeyinden normatif-kurumsal (soyut) bağlamlara yönelen ve/veya zaman ve mekânda birbirleriyle (sentagmatik, somut) etkileşim içindeki gruplar veya kollektif aktörler düzeyine geçmeyi gerektirir.[8]

[8] Sentagmatik/paradigmatik ayrımı ayrıca Lévi-Strauss'un çalışmasında merkezî öneme sahip olduğu için, bu Fransız antropoloğun kendi yapı anlayışını yukarda tartışılan dört toplumsal yapı tipiyle nasıl ilişkilendirdiği hakkında birkaç söz söylememiz gerekir. Lévi-Strauss'ta kodlar ve derin yapılar *dil* düzeyinde (yani, paradigmatik [soyut] olarak) kavramlaştırıldığı için, onlar hem kurumsal/normatif yapılar hem de soyut toplumsal özelliklerin dağılım yapıları olarak adlandırdığım şeyle belirli benzerlik taşırlar. Bununla beraber, aralarında belirli farklılıklar vardır. Paradigmatik [soyut] toplumsal yapılar (gerek toplumsal ilişkiler yapıları gerek top-

### Dört Düzeyin Birbirinden Bağımsızlıkları

Yukarıda tartışılan dörtlü tipoloji, kuşkusuz, analitik ayrımlara dayanmaktadır. Belirli bir sosyal sistem (ister resmi bir örgüt, ister köy topluluğu, ister ulus-devlet), aralarındaki kesin farklılıklar bir kenara bırakılırsa, dört toplumsal-yapısal boyut içerir. Ancak bu farklılıklar somut araştırmalar açısından önem taşır, zira bu dört toplumsal yapı tipi çoğu kez birbirlerinden [nispeten] bağımsız olarak değişir. Örneğin, gelişme sosyolojisi literatüründe kurumsal yapılar ve etkileşim yapıları arasındaki bağlantılar konusunda klâsik bir örnek, yarı-çevre Ülkelerde Batı'dan alınan siyasal-idarî kurumlar ile yerli çıkar grupları arasındaki temel güç ilişkileri arasındaki uyuşmazlıktır (Riggs, 1964).

Daha somut bir örnek verirsek: 19. yüzyılda Batılı parlamenter kurumları alan Balkan veya Latin Amerika ülkelerinden bazıları demokratik olarak büyük gelişmeler ve ilerlemeler kaydetti. Örneğin, Yunanistan gibi Arjantin'de de Büyük Britanya'dan onyıllarca önce erkeklere genel oy hakkı tanındı (Mouzelis, 1986: 7-15). Ancak, sanayi-öncesi, tarımcı ekonomileri ve siyasal ve ekonomik gücün belirli ailelerin elinde yoğunlaşması her iki ülkenin parlamenter kurumlarında da nüfusun çoğunluğunun (esasen klientalist yöntemlerle veya şiddet araçlarıyla) aktif politika dışında tutulmasını sağladı. Oligarşik parlamentarizm kesinlikle bu tip bir liberal demokratik rejim biçimini ifade eder. Bununla beraber, parlamenter kurumların sadece göstermelik veya geçersiz şeyler olmadıklarını belirtmemiz gerekir. Parlamenter kurumlar, aslında varsayıldığı gibi işlemeseler de, 'siyasal oyun'un organizasyonu ve dinamikleri üzerinde kapsamlı etkilere sahip olmuştur. Bu yüzden, 'siyasal patronlar' müşterilerinin oylarını satın almaya ve kontrol etmeye çalışırken parlamenter yönetimin ilk uygulandığı dönemde yaygın olandan oldukça farklı rekabet ve biçimleri geliştirmek durumunda kalmışlardır (Mouzelis, 1986: 15-50). Bu yüzden Yunanistan ve Arjantin'de Batı'dan alınan paradigmatik [soyut] liberal demokratik kurumsal yapılar sentagmatik düzeyde somutlaşmış veya gerçekleşmişlerdir -bu ülkelerde 'normatif-soyut' ve 'somut' arasındaki uzaklık veya uyuşmazlık parlamenter kurumların iç dinamiklerle geliştiği Batı demokrasilerindekilerden çok daha büyük oldu.

Son olarak, kurumsal yapılar, aslında karşılıklı bağlantı içinde olsalar bile, toplumsal ilişkiler yapılarından [nispeten] bağımsız olarak değişebiliyorlarsa,

lumsal özelliklerin dağılım yapıları) Lévi-Strauss'un yazılarındaki 'gizli' yapılar değildir. Nadel Lévi-Strauss'u eleştirisinde bunu şöyle ifade eder: "Toplumsal yapıyı, hangi gelişkinlik düzeyinde olursa olsun, yine de bir toplumsal gerçekliğin ardındaki mantık olarak değil, aksine bizzat bir toplumsal gerçeklik veya onun bir yönü olarak alıyorum (1962: 150).

benzer şekilde 'toplumsal-ilişkiler yapıları' ve 'toplumsal özelliklerin dağılım yapıları'nın birbirlerinden [nispeten] bağımsız olarak değişebildiklerini söyleyebiliriz. (Soyut veya somut) benzer dağılım yapıları (kurumsal veya etkileşimsel) farklı toplumsal ilişkiler yapıları öbeğine yol açabilir.

Kuşkusuz, toplumsal ilişkiler yapılarının toplumsal özelliklerin dağılım yapıları karşısındaki göreli özerkliği bu ikisi arasında benzerlikler olmadığı anlamına gelmez. Marksist ve Marksist-olmayan sosyal sınıflar literatüründe tekrar tekrar vurgulandığı gibi, sınıf bilincinin gelişmesi ve sınıfsal örgütlenme bir toplumsal formasyonun veya toplumun özelliklerinin dağılım yapısıyla yakından ilişkilidir. Belirli ortak özelliklere (örneğin, benzer gelir, eğitim fırsatları, sosyal hareketlilik oranlarına, benzer iş deneyimlerine) sahip bir toplumsal kategorinin üyeleri yarı-grup statüsünden grup statüsüne, *kendi hâlinde* sınıftan *kendisi için* sınıfa, bir bireyler toplamından bilinçli, örgütlenmiş bir kollektif aktör durumuna geçme bakımından daha büyük bir potansiyele sahiptir.

## Aşma Stratejilerinin Çıkmazı

## Yapının İkiliği: Giddens'ın Aşma Projesi

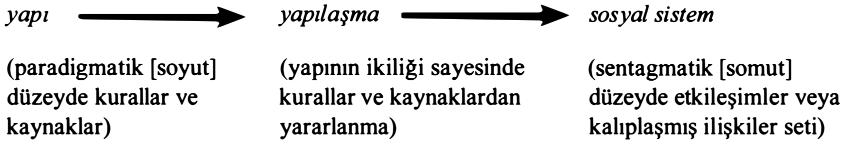
Toplumsal yapı kavramının sosyolojik literatürdeki bazı temel kullanım biçimlerini ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkileri ortaya koyduktan sonra, artık yukarıdaki açıklamalarımın sosyolojide süregelen öznelci-nesnelci tartışma açısından önemini göstermeye çalışacağım.

Giriş kısmında belirtildiği gibi, Giddens ve Bourdieu'nün 'aşma' stratejileri çeşitli nedenlerle başarısızdır. Aynı zamanda, onların geliştirdikleri kavramlar (yapının ikiliği, habitus) bir başka aşma tipine değil, aksine öznelci ve nesnelci kamplar arasında daha yakın bir uzlaştırma çabasına yol açan kavramsal yeniden yapılandırmanın temellerinden birini oluşturur.

Giddens'a göre, öznelci-nesnelci ayrımını başarılı bir biçimde aşmanın yolu özne-nesne ilişkilerini 'düalizm'den ziyade 'yapının ikiliği' olarak kavramlaştırmaktır. Geleneksel sosyolojide, özne bir nesne olarak toplumsal yapıdan bağımsız bir şey olarak kavramlaştırılır. Örneğin (bir özne-nesne düalizmine dayanan) Durkheimci sosyolojide yapılar 'orada' şeylerdir, öznenin yapabileceği şeyleri nesnel olarak kısıtlayan, sınırlandıran bir odanın duvarına benzerler. Giddens'a göre, nesnelci ve öznelci perspektifler arasında yanıltıcı

bir ayrılığa veya uzaklığa -disiplin içinde oldukça kısır tartışmalara- yol açan şey bu özne ve nesne ayrımı veya ayrılığıdır.

İyi bilindiği gibi, Giddens, dilbilimdeki *dil-söz* ayrımdan hareketle, yapıyı, sentagmatik düzeyde, öznenin somut toplumsal bağlamlarda yer alırken başvurduğu durumlarda somutlaşan, cisimleşen soyut bir kurallar veya kaynaklar sistemi olarak tanımlar (paradigmatik düzey). Bu bakış açısından, yapılar (yani, kurallar ve kaynaklar) sadece kısıtlayıcı değil, aynı zamanda mümkün kılıcıdır. Onlar hem araçlar hem de sonuçlardır -yapılar öznenin eylem veya etkileşimde bulunmak için başvurduğu kurallar ve kaynaklar olmaları anlamında *araçlar*, kullanıldıkları/somutlaştıkları anda yeniden-üretilmeleri anlamında *sonuçlar*dır. Bu açıklama kabul edildiğinde, nesne (yapı) artık özneden bağımsız bir şey olarak görülemez. Bu yüzden, Giddens artık bir özne-nesne düalizminden değil, özne-nesne ikiliğinden söz etmemiz gerektiğini düşünür (Giddens, 1984: 162-174). Giddens'ın teorisi şematik olarak aşağıdaki gibi sunulabilir.




Birkaç yıl önce Giddens'ın kavramlaştırmasının paradigmatik düzeyde, yani sadece özneler kurallar ve kaynaklardan 'doğal icraatları'[9] sırasında, doğruluklarını sorgulamadan yararlandıklarında doyurucu olduğunu öne sürmüştüm (Mouzelis, 1989). Fakat onun kavramlaştırması, öznenin teorik olarak veya stratejik amaçlarla kurallar ve kaynaklarla arasına mesafe koyduğu durumlarda büyük ölçüde yetersiz kalır. Örneğin, sokaktaki insanlar veya uzmanlar analiz etmek, eleştirmek veya değiştirmek için kurallara mesafeli yaklaştıklarında özne-nesne düalizmi söz konusudur. Başka deyişle, öznenin (dildeki, akrabalık ilişkileri, siyasal ve ekonomik kurumlardaki) kurallar ve kaynaklara daha ziyade kaynaklar olarak değil *konular* olarak, eylem araçları olarak değil stratejik hedefler olarak, teorik, eleştirel amaçla veya gözetme niyetiyle yaklaştığı örneklerde 'ikilik' kavramı uygun değildir.

Giddens eleştirimi doğrudan şöyle cevaplandırdı: fenomenoloji ve etnometodolojinin gösterdiği gibi, bütün toplumsal davranışlar 'araya mesafe koyma'yı gerektirir; bana göre, onun yapının ikiliği şeması

---

[9] Teorik veya 'varsayımsal-refleksif' tutumların tersi olan 'doğal-icralar' kavramı Habermas tarafından geliştirilmiştir (1984: 80-81, 122-123).

en sürekli alışkanlıkların, hatta en sarsılmaz görünen toplumsal normların bile sürekli refleksif dikkati gerektirdiğini [açıklayamaz]. Toplumsal hayatta rutinleşme merkezî öneme sahip olmasına rağmen, bütün rutinler her zaman potansiyel olarak kırılgan icralardır (Giddens, 1993: 6).

Bu açıklama kuşkusuz kesinlikle doğru olsa bile, *mesafe koyma dereceleri* veya *paradigmatik strateji dereceleri* olduğunu, teorileştirmenin ve/veya stratejik faktörlerin bazen ikincil önemde (burada 'ikilik' şeması uygundur) ve bazen egemen konumda olduğunu (düalizmin daha uygun olduğu örnekler) yadsıyamayız. Yapılaşma teorisine ilk eleştirimde belirttiğim gibi,

Bir kez daha, öznelerin kurallar ve kaynaklarla ilişki biçimlerinin her zaman bir pratik, teorik ve stratejik yönelimler karışımını gerektirdiğini -belirli bir zamanda bunlardan birinin egemen konumda olduğunu- vurgulamak istiyorum. Kuşkusuz, bu egemenlik bağlama göre değişebilir (Mouzelis, 1992: 45).

Refleksivite kavramı, Giddens'ın kullandığı biçimiyle, özne-nesne düalizmini ortadan kaldırmayı haklı kılmaz. Zira 'mesafe koyma'nın veya paradigmatik gözetme sürecinin hangi durumlarda düşük ve ikincil önemde ve hangi durumlarda yüksek veya egemen konumda olduğunu kavramamızı sağlayacak kavramlara ihtiyacımız vardır. Ancak bunu söylemek, paradigmatik [soyut] düzeyde özne-nesne ilişkisi söz konusu olduğu zamanlarda durumun sabit değil *değişken* olduğunu gösteren bir kavrama ihtiyacımız olduğunu söylemektir. O hâlde, oldukça kullanışlı refleksivite kavramı paradigmatik [soyut] düzeyde özne-nesne ikiliği kadar düalizmine de başvurmayı engellemez, aksine *gerektirir.* Bu gereklilik kabul edildiğinde Giddens'ın yapılaşma teorisi ile -(bireysel ve toplumsal) refleksivite anlayışının merkezî rol oynadığı- daha empirik yönelimli yazıları arasında temel bir çelişki bulunduğu söylenebilir.[10]

---

10 Giddens ilk eleştirime karşı ikinci savunusunda şu duruma dikkat çeker (1993: 6-7).

Yapının ikiliğindeki 'ikilik', mantıksal bir iddia olarak alındığında, eylem ve yapının bağımlılığıyla ilintilidir, ancak o kesinlikle belirli bir durumdaki aktörün kollektivite içinde eridiğini ima etmez... belirli bir durumdaki aktörün yarı-Durkheimcı anlamda 'nesnel' bir eylem ortamı karşısında olduğu açıktır.

Bu türden başka eleştiriler yapılsa da, asla Giddens'ın yazılarında belirli bir durumdaki aktörlerin ve eylem ortamlarının birbiri içinde eridiğini ima etmedim. Geleneksel toplumsal yapı anlayışlarının yerine sosyal sistem fikrini geçiren Giddens belirli bir durumdaki aktör ve çevre arasındaki ilişkileri sentagmatik [somut] düzeyde, birbirine karıştırmadan ele alabilir.

Eleştirdiğim nokta Giddens'ın şu argümanıdır: "'ikilik' kavramıyla kastettiğim şey bir mantıksal iddia olarak eylem ve yapının karşılıklı bağımlılığıdır" (1993: 6). Örneğin, eylemin mantıken yapıyı (yani, kurallar ve kaynakları) gerektirdiği söylenebilir -bu görüşü kabul ediyorum. Ancak, biraz daha ileri giderek aynı ölçüde mantıklı şu görüşü öne süreceğim: eylemin yapıya bağımlılığı farklı biçimler kazanabilir; veya daha basit bir ifadeyle, eylem ve yapı arasındaki bağımlılık baskın bir biçimde teorik-stratejik yönelimlere (düalizm) olduğu kadar, pratik, doğruluğu sorgulanmayan yönelimlere (ikilik) dayanabilir. Başka deyişle, 'yapının ikiliği' ve 'yapının düalizmi' terimleri, sosyal sistemin somut inşası veya dönüşümünü açıklamadıklarında, hatta sadece 'mantıksal iddialar'dan ibaret olduklarında bile, gerekli kavramsal araçlardır; bu terimler öznelerin kurallar ve kaynaklara yönelme biçimiyle ilişkili önemli sosyolojik sorular sormayı mümkün kılarlar.

Son olarak, burada, Giddens'ın sosyal sistem olarak adlandırdığı şeyin ve yapısal özelliklerinin sentagmatik [somut] düzeyde toplumsal ilişkiler yapıları ve toplumsal özelliklerin dağılım yapıları olarak adlandırdığım şeye daha yakın olduğunu belirtmemiz gerekir. Gerçekte, Giddens paradigmatik düzeyden (soyut kurallar ve kaynaklar sisteminden) sentagmatik düzeye (yapısal özellikleri ifade eden kalıplaşmış ilişkiler öbekleri olarak sosyal sisteme) geçtiğinde özne ve nesne düalizmi teoriye, deyim yerindeyse, yeniden arka kapıdan girer. Aşağıdaki örneği ele alabiliriz:

Bireylerin bağlamsal olarak daha kapsamlı veya sınırlı *toplumsal ilişkiler* içinde yer aldıklarını vurgulamak, benzer şekilde, bu durumun bireylerin kapasitelerini nasıl sınırlandırdığı gösterildiğinde sadece bir kısıtlama kaynağını tespit etmektir. Her halükârda, *kısıtlama birey failin değiştiremeyeceği yapısal özelliklerin nesnel varlığından kaynaklanır* (Giddens, 1984: 176-177; italikler sonradan eklenmiştir.)

Yukarıdaki alıntı, eleştirilerde -yapılaşma teorisinin özne-nesne arasındaki değişken ilişkilere imkân tanımadığı öne sürülerek- Giddens'ın yapı kavramına odaklanılsa da, Giddens bu eleştirileri cevaplandırırken sosyal sistem ve 'yapısal özellikler'ine işaret eder. Ancak, "birey aktörün değiştiremeyeceği yapısal özelliklerin nesnel varlığı"ndan söz etmek, bizi, Giddens'ın aşağılayıcı bir tutum içinde 'nesnelci' veya yapısal sosyoloji olarak adlandırdığı yaklaşımda çok yaygın olan açık 'özne ve nesne ayrımı'na götürür. Giddens'la aramızdaki tek fark, onun açık özne-nesne ayrımının paradigmatik [soyut] değil sentagmatik [somut] düzeyde mümkün olduğunu öne sürmesidir. Aksine, özne-nesne ayrımının her iki düzeyde sürdürülmesi gerektiğini öne sürüyorum. Paradigmatik düzeyde de, açık bir özne ve soyut toplumsal yapılar (toplumsal ilişkiler yapıları ve toplumsal özelliklerin dağılım yapıları) ayrımı yapılması gerekir.

## Habitus: Bourdieu'nün Aşma Stratejisi

Giddens nesnel-öznel bölünmesini *yapının ikiliği* kavramıyla aşmaya çalışırken, Bourdieu benzer bir girişimi (öznenin eğilimlerine, aktörlerin kendi farklı sosyalleşme bağlamlarında edindikleri üretken algı, bilme, değerlendirme şemalarına işaret eden) *habitus* kavramıyla gerçekleştirmeye çalışır. Bourdieu'nün perspektifinten bakıldığında, bu üretken şemalar veya eğilimler 'içselleştirilmiş toplumsal yapılar' veya 'bedenleşmiş tarih'tir.[11]

[11] "Tarihin bir ürünü olan habitus tarihin ürettiği şemalara uygun bireysel ve kollektif pratikler *-daha fazla tarih-* üretir" (Bourdieu, 1990: 54).

Giddens için, nesnelci-öznelci bölünmesi aşılabilir, çünkü yapının ikiliği kavramı hem özneli (içselleştirilmiş yapılar öznenin eylem araçlarıdır) hem de nesneli (yapılar aynı zamanda nesnel sonuçlardır) içerir. Bourdieu için, habitus kavramı benzer biçimde 'aşma'yı sağlar. Nesnel toplumsal yapıların içselleştirilmesi nesnelliği, benzer şekilde öznenin belirli toplumsal bağlamlarda diğerleriyle *pratik* ilişki kurma aracı olan sosyalleşme öznelliği gerektirir.

Farklı biçimde ifade edersek: habitus Bourdieu yarı otomatik, yarı bilinçli karakterini vurguladığında Lévi-Strauss'un (öznenin haklarında hiçbir teorik bilgiye sahip olmaması anlamında 'nesnel') 'gizli kodlar'ına, pratik, çokanlamlı ve çok-özellikli doğasını -yani, burada-ve-şimdiki sürekli değişen bağlamlara çok esnek biçimde uyabilmesini- vurguladığında, sözgelimi, Garfinkel'in araştırdığı etno-metotlara yakındır. Giddens'ın terminolojisini kullanırsak, 'nesnelci sosyoloji' (hem yapısal-işlevselci, hem yapısalcı sosyoloji) dışsal veya içselleştirilmiş toplumsal yapıları vurgular ve bu yüzden insanları pasif varlıklar olarak alır. Aktörleri daha aktif, özerk varlıklar olarak betimleyen öznelci sosyoloji toplumsal yapıların nesnel kısıtlayıcı/mümkün kılıcı özelliklerini dikkate almama eğilimindedir. Bourdieu için, habitus kavramı hem nesnelci hem öznelci sosyolojiyi habitusun *hem* yarı otomatik, bilinçsiz (yani, nesnel) yapısal unsurlarını *hem de* öznelci yaklaşımların yaratıcı, aktif, inşacı yönlerini vurgulayarak aşar.

Bununla beraber, habitusun 'ikili' doğasında, Giddens'ın yapının ikiliğinin doğasında yaptığı gibi, önemli bir şey kavramlaştırılmadan bırakılır: Giddens örneğinde *paradigmatik* [*soyut*] *stratejiler*, Bourdieu örneğinde *sentagmatik* [*somut*] *stratejiler*.

Bu temel noktayı biraz daha açabiliriz. Bir başka yerde uzunca açıkladığım gibi (Mouzelis, 1995: 104 ve devamı), Bourdieu toplumsal pratikleri 'toplumsal oyunlar'ın hem konumsal hem eğilimsel boyutlarının ürünleri olarak görür. Onun *alan* kavramı (terimin genel anlamında, güç/'sermaye' biçimleri içeren toplumsal konumlar seti olarak) nesnel toplumsal yapılara işaret eder. Fakat ayrıca habitus (i) nesnel toplumsal yapıların içselleştirilmesidir ve (i) bu içselleştirilmiş yapılar (esnek, çokanlamlı, çok-özellikli şemalar) öznenin pratikleri üretme araçlarıdır. Bourdieu'nün pratik teorisi şematik olarak aşağıdaki biçimi alır:

*alan* (konumsal boyut) ⟶ *habitus* (eğilimsel boyut) ⟶ *toplumsal pratikler*

Bu şemada gözden kaçırılan şey *etkileşim durumu* boyutudur. Somut toplumsal oyunlardaki pratikler tamamen konumlara ve eğilimlere göre açıklanamaz. Doyurucu bir açıklamanın aynı zamanda daha iradî, stratejik etkileşim durumu boyutunu göz önünde bulundurması gerekir.

Bourdieu bu eleştiri karşısında, kendi habitus kavramının, 'ikili' karakteri göz önünde bulundurulursa, bu terimin hem eğilimsel hem de etkileşimsel boyutu içerdiğinin görülebileceğini ve habitusun esnek, pratik, 'çokanlamlı' doğasının tekil aktörlerin özel pratiklerini uygun biçimde açıklayabileceğini öne sürer. Fakat aktörlerin özel pratikleri onların kendi rasyonel hesapları ve süregelen etkileşim durumlarındaki gelişmeler ışığında taktik plânlar inşa etmelerini gerektirdiği için, (yarı otomatik, yarı bilinçli bir mekanizma olarak) habitus, hem rasyonel karar verme sürecini hem de (bilinçli olarak gerçekleştirilen eylem yönelimleri olmayan) otomatik tepkileri kapsayamaz.

Bu imkânsızlık dikkate alınırsa, Bourdieu'nün toplumsal oyunların rasyonel seçim, bilinçli karar oluşturma boyutunu yeterince vurgulamaması şaşırtıcı değildir. Ne de, kendi strateji kavramını -stratejilerin bilinçli-olmayan, hesaplı-olmayan yanını vurgulayarak- büyük ölçüde durumsalcı bir tarzda kullanması şaşırtıcıdır.[12] O hâlde onu ilgilendiren şey, genelde anlaşıldığı şekliyle stratejiler değil, toplumsal oyunların sentagmatik [somut] düzeyde gelişimi sırasında sergilenen yarı otomatik reflekslerdir.

## Somut Bir Örnek: Sosyal Sistem Olarak LSE'nin Yeniden-Üretimi

Giddens ve Bourdieu'nün özne-nesne ayrımını aşma girişimlerini inceledikten sonra, artık, yukarıda açımlanan dörtlü toplumsal yapı tipolojisinin (özne-nesne ilişkisinin paradigmatik ve sentagmatik düzeylerde değişkenliği tezimle birlikte) sosyal sistemlerin nasıl üretildiği, yeniden-üretildiği ve dönüştürüldüğünü anlamak için *yapının ikiliği* veya *habitus* kavramları temelinde nasıl kullanılabileceğini, araştırma ve metodoloji açısından katkılarını gösteren somut bir örnek sunacağım. İlk kesimde tarihsel, makro-yapısal bir örnek kullansam da, burada mikro analiz düzeyine odaklanarak Giddens'la benim bir üyesi olduğumuz -Giddens'ın bir müdür ve benim sosyoloji bölümünde bir profesör olarak yer aldığımız- bir sosyal sistem olarak London School of Economics'i (LSE) inceleyeceğim.

---

12 "En kazançlı stratejiler genellikle *belirli hesaplara* dayanmadan ve en kesin 'dürüstlük' yanılsaması içinde, nesnel yapılarla nesnel uygunluk içindeki bir habitus tarafından üretilenlerdir. *Stratejik hesaplar* olmayan strateji türleri nadiren kendi efendileri olabilenlere önemli bir ikincil avantaj sağlar: tarafsızlık görüntüsüne uygun toplumsal onay" (italikler bana aittir, Bourdieu, 1990: 292).

### *Yapının İkiliği Sayesinde Yeniden-Üretim*

Giddens'a göre, süregelen bir ilişki olarak LSE'nin nasıl yeniden-üretildiğini/dönüştürüldüğünü anlamak için *yapı → yapılaşma → sosyal sistem* şemasının kullanılması gerekir. Somutlaştırırsak: LSE'nin aktif bir katılımcısı [üyesi] olarak öğretim görevimi sürdürürken paradigmatik [soyut] düzeyde kurallardan yararlanıyorum -örneğin, bu [soyut] kurallar temelinde bazı dersler, seminerler veriyor, okuma listeleri oluşturuyor, sınav kâğıtları hazırlıyor, öğrencilerin sınav kâğıtlarını kişisel değerlendirme kriterlerinden ziyade evrenselci kriterler temelinde puanlıyorum. Aynı zamanda, örneğin ayrıca Okul'un öğretim olanaklarını (tahsis kaynaklarını) kullanma imkânına sahibim veya konumum bana öğrencilerin hangi metinleri okumaları, bir seminerin nasıl yapılması gerektiği veya sınavda hangi soruların sorulacağı konusunda karar vermemi mümkün kılan güç kaynaklarından (otorite kaynaklarından) yararlanma imkânı sağlıyor. Bu perspektiften, kurallar ve kaynaklar hem (işimi yapmamı mümkün kılan) *araçlar* hem de (her zaman onlardan yararlanarak öğretim görevimi gerçekleştirmem ve sınav yapmam anlamında) *sonuçlar*dır. Bu bakış açısından, katılımcılar (öğretmenler, öğrenciler, müdür, idareciler, hizmetliler ve teknik elemanlar) gündelik işlerini sürdürmek için kurallar ve kaynaklardan -yapının ikiliği sayesinde- rutin olarak yararlanırken bir sosyal sistem olarak LSE yeniden-üretilir.

Bununla beraber, yukarıdaki şema kesinlikle LSE'nin nasıl yeniden-üretildiğini/dönüştürüldüğünü tam olarak açıklamaz. Bu şemada *paradigmatik strateji* adını verdiğim şey, yani LSE'nin üyelerinin (öğrenciler, öğretmenler, alt düzey yöneticiler, müdürün) kurallar ve kaynaklara sadece 'yapının ikiliği' içinde değil, aynı zamanda doğruluklarını sorgulamadan yöneldikleri dikkate alınmaz. Bu üyeler çoğu kez farklı teorik ve/veya stratejik nedenlerle kurallar ve kaynaklarla aralarına mesafe koyarlar. Örneğin, bir hoca olarak çoğu kez, akademik yılın sonunda öğrencinin bir yıllık performansının temel ve hatta özel bir değerlendirme biçimi olarak üç-dört saatlik bir yazılı sınavla ve stres koşulları altında değerlendirilmesinin büyük ölçüde uygunsuz olduğunu düşündüğümü varsayın. Kuşkusuz, katılımcıların mevcut kurallarla aralarına benzer türden mesafe koyma biçimlerine kurumun bütün hiyerarşik düzeylerinde rastlanabilir.

Ayrıca, LSE'nin hiyerarşisinde daha üst kademelere çıktıkça kurallar ve kaynaklar karşısında geliştirilen stratejik-bilinçli yönelimler (yani, düalizm)

sorgulanmayan yönelimlerden (yapının ikiliğinden) daha önemli hâle gelir.[13] Örneğin, Okul'un bölüm ve sınav yönetim kurullarının görevi mevcut sınav kurallarının etkililiğini araştırmaktır. Bu tür durumlarda sınav kuralları daha az 'kaynak' ve daha çok 'konu'dur.

Bütün bunlar ışığında, bir sosyal sistem olarak LSE'yi üyelerin kurallar ve kaynaklardan doğruluklarını sorgulamadan rutin bir biçimde yararlandıkları bir 'niyetlenilmeyen ürün' olarak betimlemek, kompleks bir binanın inşa edilmesini sadece (sentagmatik düzeyde) duvar ustalarının rutin etkinliklerini değil, aynı zamanda (paradigmatik düzeyde) mimarlar, plâncılar, idareciler, muhasebeciler vb.nin daha 'stratejik' etkinliklerini gerektirdiğini dikkate almadan açıklamaya benzer.

***Habitus Aracılığıyla Yeniden-Üretim***

Bourdieu'ya geçersek, onun (önceden sözü edilen) yeniden-üretim şeması özetle *alan* → *habitus* → *toplumsal pratikler* biçiminde aktarılabilir. Bu şemayı örneğimize uygularsak, LSE farklı tipten ve derecelerde 'sermaye' gerektiren, (öğrenciler, öğretmenler, idareciler ve diğerlerinden meydana gelen) bir karşılıklı ilişkili 'konumlar sistemi' veya 'alan' olarak kavramlaştırılabilir. Konumlar ve bu konumların içerdikleri kurallar ve kaynaklar katılımcıların pratiklerini etkiler, fakat tamamen belirlemez. Bu yüzden, bir sosyoloji profesörü olarak konumum öğretim ve sınavla ilgili kuralların yanı sıra, belirli düzeyde ekonomik, siyasal ve sembolik sermaye biçimlerini gerektirdiği için, kurallara ve konumuma içkin 'sermaye'ye yaklaşımım habitusumla -(esasen) LSE'ye katılmadan önce farklı sosyalleşme bağlamlarında edindiğim üretken bilme, algı ve değerlendirme şemalarımla- büyük ölçüde ilişkilidir (Bourdieu, 1990: 54 ve devamı).

Örneğin, öğretim ve sınavla ilgili kurallara kesin olarak uyduğumda bile kendi özel öğretim ve sınav pratiklerim büyük ölçüde eğilimlerimle ilişkilidir -ve bu eğilimlerimin kaynağı profesörlük konumum değildir. Ders anlatırken bedenimi kullanma biçimimden (üretken eylem şemalarından) bilme ve değerlendirmeyle ilgili temel kategorileri kullanma biçimime kadar, eğilimlerim beni ve/veya sınav pratiklerimi anlamak açısından konumum kadar önemli olabilir.

---

[13] Bu yönelim bazı koşullarda sadece hiyerarşinin en üstündekilerin değil, alt tabakanın da baskın bir biçimde benimseyebileceği kurallar ve kaynaklarla 'araya mesafe koyma', stratejik davranma anlamında, sadece bir eğilimdir. Bu yüzden, örneğin, 1960'lardaki hareketler sırasında LSE öğrencileri yazılı sınav sistemini sorgulamışlar (ancak amaçlarına ulaşamamışlardır). Örgütsel hiyerarşiler ile ikilik-düalizm kavramları arasındaki ilişkiler için, bkz. Mouzelis (1992: Bölüm 4).

Dolayısıyla, Bourdieu'nün perspektifinden, LSE'yi katılımcıların belirli bir alandaki konumlarına kendi üretken şemaları aracılığıyla yaklaşma biçimlerinden kaynaklanan bir somut pratikler seti olarak görebiliriz.

Bununla beraber, Giddens'ın özne-nesne düalizmini aşma projesinin paradigmatik stratejileri dikkate almayı engellemesi gibi, Bourdieu'nün girişimi de (önceden gösterdiğim gibi) sentagmatik [somut] stratejileri dikkate almayı engeller. Bourdieu'nün şeması LSE'deki öğretim ve sınav pratiklerimin tam bir açıklamasının sadece konumumu ve eğilimlerimi değil, aynı zamanda kendi işimle ilgili temel görevleri gerçekleştirdiğim somut etkileşim durumlarını içermesi gerektiğini anlamayı engeller. Belirli bir seminerde, sözgelimi, bir kişilikler çatışması mevcut etkileşimin mantığını veya öğretmen ve öğrenciler arasında veya öğrenciler arasında gelişen bir çıkar çatışmasını kalıcı bir çatışmaya dönüştürebilir. Ancak başka bir seminerde etkileşimin dinamiği kurumsallaşmış işbirliğine dönüşebilir. Kuşkusuz, öğretim stratejilerim iki farklı durumda tamamen farklı olacaktır. Her iki örnekte de somut pratiklerimi 'konumumun normatif mantığı', 'habitusum/eğilimimin pratik mantığı' ve gelişen 'etkileşim durumunun rasyonel-stratejik mantığı' biçimlendirecektir.

***'Yeniden-Üretim' ve Strateji Kavramı***

Yukarıdaki bilgiler ışığında, hem Giddens'ın hem Bourdieu'nün özne-nesne ayrımını aşma stratejilerinin LSE'nin süregelen bir etkinlik olarak nasıl yeniden-üretildiğini açıklayamadığı yeterince açıktır. Giddens'ın özellikle yapının ikiliğine odaklanan aşma girişimi araştırmacının öznenin kendi eylem ortamıyla (yani, soyut toplumsal ilişkiler yapıları ve toplumsal özelliklerin dağılım yapılarıyla) bağlantısını şekillendiren farklı mesafe koyma biçimlerini veya strateji düzeylerini göz önünde bulundurmasını engeller. Öte yandan, Bourdieu'nün aşma stratejisi araştırmacının öznenin kendi sentagmatik eylem ortamıyla (yani, somut toplumsal ilişkiler yapıları ve toplumsal özelliklerin dağılım yapılarıyla) bağlantısını şekillendiren farklı rasyonel-amaçlı stratejilerini göz önünde bulundurmasını engeller. Buradan hareketle, katılımcı (özne) ve toplumsal yapı (nesne) arasındaki ilişkinin hem paradigmatik [soyut] hem de sentagmatik [somut] düzeyde göreli bağımsızlıklarını açıklamak için özne-nesne ayrımının kesinlikle gerekli olduğunu söyleyebiliriz.

Somutlaştırırsak: LSE'nin bir öğretim üyesi olarak ve üretken algı, bilme ve değerlendirme şemalarım (Bourdieu'nün haklı olarak vurguladığı gibi, esasen bu kuruma katılmadan önce edindiğim şemalarım) temelinde, sürekli ola-

rak göreli karşılıklı ilişki içindeki eylem ortamlarıyla, yani hem paradigmatik bir nesneler ortamı (soyut toplumsal ilişkiler yapıları ve toplumsal özelliklerin dağılım yapıları) hem de sentagmatik bir nesneler ortamı (somut toplumsal ilişkiler yapıları ve toplumsal özelliklerin dağılım yapıları) ile yüz yüzeyim.

LSE'nin sınav sistemiyle ilişkimi ele alabiliriz. Sınav kurallarıyla başlarsak: aslında bu kurallara sorgulamadan, eleştirmeden düzenli olarak uymama (yapının ikiliği) rağmen, başka zamanlarda, örneğin bölüm kurulunun ve okul yönetim kurulunun bir üyesi olarak, onlarla arama mesafe koyarım. Egemen öğrencilerin genel performansını değerlendirme biçimi olarak yılsonu yazılı sınav kuralının etkililiğini ve arzu edilebilirliğini sorgulayabilirim. Ayrıca, bir ayırtman olarak not verme uygulaması, ikinci bir ayırtmanla ortak not verme uygulaması, bağımsız bir ayırtmanla ilişkiler gibi daha az önemli, daha teknik konuları sorgulayabilirim.

Bu sorgulamayı sadece karşılıklı ilişkili bir roller setine içkin kuralların (ayırtmanın, ikinci ayırtmanın, bağımsız bir ayırtman vb.nin) işlevi konusunda değil, aynı zamanda istatiksel bir dağılıma sahip diğer soyut nesneler -örneğin, öğrenciler veya öğretim elemanlarının Okul'un mevcut sınav sistemi karşısındaki tutumları- konusunda yapabilirim. Bu tutumların dağılımıyla ilişkili araştırmalara veya pratik yöntemlere dayanarak bir bilgiye sahip olup olmadığıma bağlı olarak, bu tutumların dağılım yapısını sorgulamadan kabul edebilir veya aksine, daha stratejik bir tutum benimseyebilirim. Burada vurgulamak istediğim şey, kurumsal yapıyla veya soyut-dağılımlar yapısıyla kendi ilişkisini dikkate alıp almamasına bağlı olarak, öznenin onlarla arasına farklı düzeylerde "mesafe koyabileği" veya soyut stratejiler geliştirebileceği ve bunların çok düşükten (yapının ikiliği) çok yükseğe (özne-nesne-düalizmine) doğru farklılıklar sergileyebileceğidir.

Paradigmatik [soyut] eylem ortamından sentagmatik [somut] eylem ortamına geçerek bana ilişkin varsayımsal bir durumu ele alabiliriz: bir profesörlük konumunu işgal eden ve üretken bir eylem, bilme, algı şemaları setine sahip bir LSE üyesi olarak yaygın sınav sistemini değiştirmek için kampanya başlatmaya karar verebilirim. Bu amacıma ulaşmak için meslektaşlarım, öğrenciler ve idarecileri harekete geçirmeye çalışırım; başlattığım bu hareket üç aktör/özne tipini, yani ılımlı değişim (bir öğrencinin performansını değerlendirirken yazılı sınavlar ve ödevlere eşit ağırlık verme) taraftarı olanlar, köklü değişiklikler (yazılı sınav değerlendirme biçiminin kaldırılmasını) talep edenler ve statükoyu savunanları içeren süregelen bir oyunun başlangıç nok-

tası hâline gelir. Reformcular, radikaller ve statükoyu destekleyenler arasında gelişen bu toplumsal oyun bağlamında, somut pratiklerimi bu oyunla [kampanyayla] ilişki içinde sadece konumum veya eğilimlerim değil, etkileşim durumunun dinamikleri de biçimlendirecektir. Bu üç grup arasındaki güçler dengesini göz önünde bulundurarak, (açık fikirli meslektaşlarımla veya öğrencilerle birlikte) reformcular ve radikaller arasında ittifak kurulmasını sağlayacak rasyonel-amaçlı bir plânı eyleme geçirirken aynı zamanda muhafazakâr kampta bölünmeler yaratmaya karar verebilirim. Habitus kavramı bu tip bir etkinliğe katılmamı açıklamak için yeterli değildir. 'Sınav reformu' oyununun sadece konumlar ve eğilimleri değil etkileşimleri de içerdiğini dikkate alarak, sentagmatik analizin merkezine [somut] stratejilerin yerleştirilmesi gerekir. Başka deyişle, bir yandan özne-nesne ayrımı sürdürülürken, öte yandan öznenin (toplumsal ilişkiler yapıları ve toplumsal özelliklerin dağılım yapılarını içeren)[14] kendi sentagmatik [somut] eylem ortamıyla ilişkilerinin farklı derecelerde, daha düşükten en yükseğe doğru çeşitli rasyonel-amaçlı stratejiler içerebileceği vurgulanmalıdır.

Son olarak, bir LSE üyesi olarak her zaman hem paradigmatik [soyut] hem sentagmatik [somut] bir eylem ortamıyla yüz yüze olduğumu belirtmem gerekir. Ancak, bu iki eylem ortamı birbirinden sadece analitik olarak ayrılabilir. Onlar hem birbirlerinden göreli özerk olarak değişebilir, hem de belirli bağlamlarda eklemlenme biçimleri özne-nesne ilişkisinde *paradigmatik* [*soyut*] veya *sentagmatik* [*somut*] düzeyin baskın olmasına yol açabilir. Yoğun bir 'düşünme' durumunda (örneğin, sınav sistemiyle sadece 'teorik olarak' ilgilendiğimde) *soyut* (paradigmatik) özne-nesne ilişkisi baskındır. Bununla beraber, ilgi odağım 'teori' veya 'sadece konuşmak'tan ziyade 'eylem' olduğunda *somut* (sentagmatik) özne-nesne ilişkisi baskındır. Bu, soyut veya somut düzeylerde (düşük strateji düzeylerinden yüksek strateji düzeylerine kadar) sadece özne ve yapı arasındaki ilişki bakımından değil, soyut eylem ortamının somut eylem ortamıyla eklemlenmesinde de çeşitlilikler olduğunu gösterir.

Sonuç olarak, bu varsayımsal örnek özne-nesne ayrımının bir sosyal sistemin nasıl yeniden-üretildiği ve/veya dönüştürüldüğünü anlamak için kesinlikle gerekli olduğunu gösterir -zira öznelerin soyut veya somut toplumsal yapılarla ilişkileri sabit değil, değişkendir. Özne-nesne ayrımını aşmak için söz konusu değişkenliklerin göz ardı edilmesi, bir sosyal sistemin yeniden-

---

[14] Sınav reformları örneğinde, somut özelliklerin dağılım yapıları, sözgelimi, birinci, ikinci, üçüncü sınıf öğrencilerinin başarısızlık oranlarını içerecektir.

üretimi/dönüşümünün çoğu kez öznelerin [soyut ve somut] toplumsal yapılarla stratejik, yani soyut ve somut ilişkileri dikkate alınmadan açıklanabileceği gibi saçma bir sonuca götürür.

## Sonuç: Bölünmeyi Aşmaktan Ziyade Arada Köprü Kurma

Paradigmatik [soyut] ve sentagmatik [somut] toplumsal yapılar (toplumsal ilişkiler yapıları ve toplumsal özelliklerin dağılım yapıları) ayrımının yanı sıra özne-nesne arasındaki ilişkilerin değişkenliklerini -düşük ve yüksek strateji düzeylerindeki ilişkileri- göz önünde bulundurarak, mevcut şemaları aşmaya çalışmaktan ziyade aralarındaki bazı mantıksal bağlantıları ortaya koyan bir şema inşa edebiliriz. Kuşkusuz, söz konusu aralarındaki bağlantıların ortaya konulması her iki paradigmanın da özerk mantığını zedelemez, aksine bu paradigmalar arasında belirli bir uzlaştırmayı mümkün kılar, araştırmacıya aşırı ayrışmayla mücadele edebilmesi ve paradigmalar-arası uzlaştırmayı geliştirebilmesi için gerekli bir terminoloji veya kavramlar seti sağlar (bkz. Şekil 2).

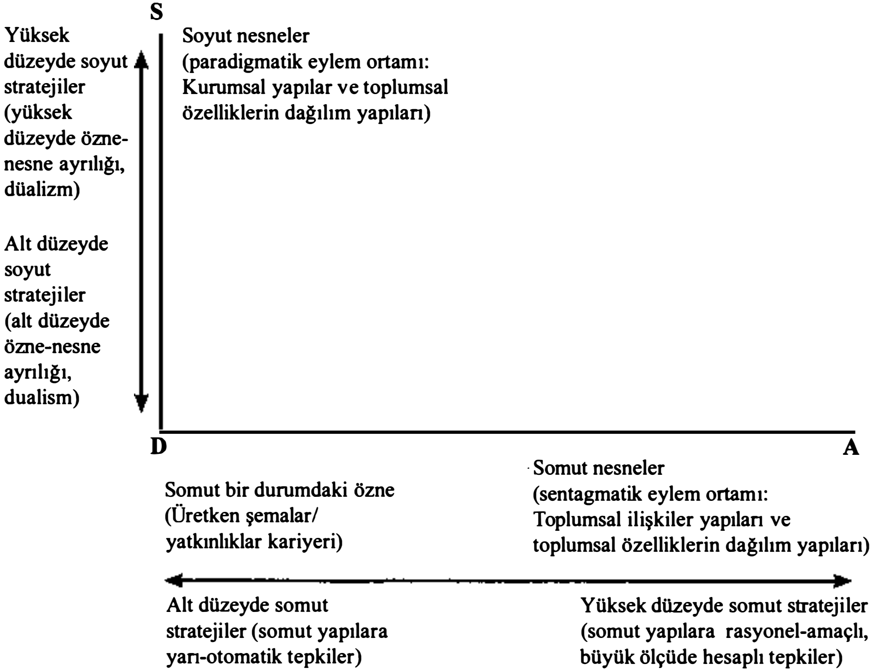
*Şekil 2'deki şema üzerine yorumlar*

- Belirli bir konumdaki özne Ö, bir toplumsal oyun içinde yer aldığında aynı anda hem Syt'ye (örneğin soyut nesnelere, kurumsal-normatif yapılara ve tutumların dağılımlarına) hem de Smt'ye (somut nesnelere, figürasyonlar-toplumsal etkileşim yapılarına, somut toplumsal özelliklerin dağılım yapılarına) yönelir.

- *Pradigmatik* [*soyut*] *stratejiler* (Ö-Syt boyutu) değişkendir: öznenin *soyut* yapılara (toplumsal ilişkiler yapıları veya toplumsal özelliklerin dağılım yapılarına) pratik olarak, doğruluklarını sorgulamadan yöneldiği örneklerde karşımızda soyut [paradigmatik] düzeyde bir 'özne-nesne ikiliği durumu' olacaktır. Özne teorik ve/veya stratejik nedenlerle soyut nesnelerle araya mesafe koyduğunda paradigmatik düzeyde 'ikilik'ten 'düalizm'e geçeriz.

- *Sentagmatik* [*somut*] *stratejiler* (Ö-Smt boyutu) değişkendir. Somut stratejilerin alt düzeyde olduğu veya olmadığı durumlarda, özne *somut* yapılara (toplumsal ilişkiler yapılarına veya toplumsal özelliklerin dağılım yapılarına) yarı-otomatik bir biçimde yönelir. Somut stratejilerin yüksek düzeyde olduğu durumlarda, özne somut yapılara büyük ölçüde amaçlı-rasyonel, hesaplı bir biçimde yönelir.

**Şekil 2. Özne-Nesne Ayrımı:**
**Aktörler ve Eylem Ortamları Arasındaki İlişkideki Değişimler**




Yukardaki açıklamalar dikkate alındığında, nesnel-öznel bölünmesini aşma çabasının hem paradigmatik [soyut] hem de sentagmatik [somut] stratejilerin bastırılmasına -yani, özne-nesne arasındaki ilişkilerin çok boyutlu değişkenliğinin göz ardı edilmesine- yol açtığı yeterince açık bir biçimde görülür.[15]

---

[15] Alexander, daha yeni bir çalışmasında (1998) farklı bir terminoloji kullanarak, nesne-özne ilişkisinin (eylem ortamlarının) değişkenliğini vurgular. Alexander açıklamasına kullanışlı bir eylem ve faillik ayrımı yaparak başlar. Bu Amerikalı teorisyene göre eylem ve failliğin kesinlikle birbirine karıştırılmaması gerekir. Faillik eylemin yaratıcılık, kendiliğindenlik ve öngörülemezlik içeren analitik boyutudur (bu boyut yorumcu sosyologların yanı sıra Giddens tarafından vurgulanır). Faiiliğin bu anlamında, toplumsal aktörün genelde 'bilgili', 'self-refleksif', rasyonel', 'yaratıcı' vb. biçimlerde nitelendirilmesi yanlıştır. Aktörlerin faillik niteliklerinin bilgili, rasyonel, yaratıcı davranış biçimlerine yol açıp açmayacağı (yaratıcılık ve 'stratejiler geliştirme' gibi unsurlar içerip içermeyeceği) onların kendi eylem ortamlarıyla nasıl ilişki kurduklarına veya bunların nasıl eklemlendiklerine bağlı olacaktır. Alexander üç eylem ortamından söz eder: kişilerin etkileşimleri sırasında, zamanla ve belirli mekânlarda oluşturdukları toplumsal ağlara işaret eden 'dışşal eylem ortamı' ve sırasıyla kültürel ve güdüsel örüntülere işaret eden iki 'içsel eylem ortamı'. (Kabaca benim 'sentagmatik' [soyut] boyutuma karşılık gelen) öznenin dışsal eylem ortamındaki, (toplumsal ilişkiler yapıları olarak adlandırdığım) belirli toplumsal ağ tiplerindeki eylemi bilgili olmaktan ziyade bilgisiz, rasyonelden ziyade irrasyonel/rasyonellikten uzak olabilir (1998: 218). Yani, öznenin ortamla ilişkisi düşük veya neredeyse yok denecek düzeyde veya tersine oldukça yüksek düzeylerde deneyim, yaratıcılık ve 'stratejiler' içerebilir.
Alexander'ın çalışması, yeni kavramlar veya (eylem ve faillik ayrımı gibi) yeni ayrımlar geliştirerek rakip paradigmalar arasında nasıl köprüler kurulabileceğinin mükemmel bir örneğidir. (Bu konuda daha olumlu bir yaklaşım için, bkz. Mouzelis, baskıda).

Burada kastedilen şey, ikiliği (en azından Giddens ve Bourdieu'nün gerçekleştirmeye çalıştığı biçimde) 'aşma'nın gerçekte ödenmeye değer olmayan bir bedel gerektirdiğidir. Yani, Giddens ve Bourdieu'nün öznelci ve nesnelci yaklaşımlar olarak adlandırdığı şeyler arasında (burada önerilene benzer) köprüler kurmak mümkün ve gerçekte kullanışlı olmasına rağmen, bu bölünmeyi çarpıtmalara yol açmadan aşmak imkânsızdır.

Sözlerimi, bu makalede önerilen kavramların Giddens ve Bourdieu'nün aşma projelerinin çıkmazlarını göstermenin yanı sıra, bu aşırı ayrışmayı aşmaya ve paradigmalar-arası uzlaştırmaya ılımlı bir katkıda bulunabileceğini göstererek tamamlamak istiyorum.

Farklı sosyolojik gelenekler hem farklı toplumsal yapılara hem de farklı özne ve toplumsal yapı ilişkilerine odaklanırlar. Örneğin, Parsonscı işlevselcilik esasen mikro ve makro kurumsal yapıların toplumsal rollerini yerine getiren aktörler olarak özneleri (sosyal-sistem düzeyini) ve kendi ihtiyaç-eğilimlerini karşılayan aktörler olarak özneleri (kişilik sistemi düzeyini) nasıl etkilediğini araştırır (ancak belirlediğini öne sürmez). Parsonscı işlevselcilik, aktörleri edilgen varlıklar olarak betimlediği için, toplumsal yapıları belirli bir nüfusun soyut veya somut toplumsal özelliklerinin dağılımları olarak gören geleneksel sosyal tabakalaşma araştırmaları geleneğiyle uyumludur. Bu yaklaşımda, özne ve toplumsal yapı arasındaki ilişki ele alındığında toplumsal özelliklerin dağılım yapılarının öznenin yapabileceği ve yapamayacağı şeyleri yarı-Durkheimcı bir biçimde nasıl sınırlandırdığı vurgulanır.

Toplumsal koşulların özneyi belirlediğini düşünen 'nesnelci' yaklaşımların aksine, yorumcu mikro-sosyolojilere göre özneler soyut ve somut toplumsal nesnelerin ürünlerinden ziyade üreticileridir; özneler hem anlamlar/normlar/rolleri (mikro-kurumsal yapıları) inşa etmeye, yönlendirmeye ve dönüştürmeye hem de mikro-etkileşim ağları oluşturmaya çalışırlar.

Tarihsel boyutu vurgulayan Marksizm ve ondan etkilenen gelenekler hem kurumsal yapılara hem de figürasyonlar/toplumsal etkileşim yapılarına odaklanırlar. Lockwood'un (1964) uzun süre önce işaret ettiği gibi, Marksist toplumsal değişme teorisi, normatif işlevselciliğin aksine, sadece sistemsel bütünleşme/çözülmeye (yani, kurumsal 'parçalar' arasındaki sistematik çelişkiler ve uyuşmazlıklara) değil, aynı zamanda toplumsal bütünleşme/çözülmeye (yani, aktörlerin işbirliği içinde çatışmalar veya sistematik çelişkilerle nasıl baş ettiklerine) odaklanır. Burada özne-toplumsal yapı bağlantıları, içinde bu-

lundukları soyut ve somut ortamların hem ürünleri hem de uzun vadede üreticileri olan kollektif aktörler/özneleri içerir. Marksist sosyoloji, kesinlikle bu nedenle, Giddens ve Bourdieu'nün iddiasının aksine, ne nesnelci ne de öznelci bir yaklaşım olarak nitelendirilebilir.

Yukarıda aktarılan dört paradigma arasındaki farklıklar -araştırdıkları toplumsal yapı tipi ve ortaya koydukları özne-toplumsal yapı (nesne) bağlantıları tipi temelinde- ortaya konulduğunda belirli bir uzlaştırma sağlanabilir. Bu paradigmaların her birinin farklı mantığını inşacı, açıklayıcı bir biçimde karşılaştıracak *ortak bir dil*, ortak bir araç olarak kullanılabilecek bir terimler seti (örneğin, dörtlü toplumsal yapılar tipolojisi, özünde soyut ve somut değişkenlikler kavramı) formüle ettim. Bu tür bir karşılaştırmalı incelemede paradigmalar arasındaki sınırlar ne (post-yapısalcılığın savunduğu gibi) ortadan kalkar ne de aşılır. İki teorik geleneğin de iç mantığı dikkate alınmasına rağmen, onların 'tam doğruluk' iddialarının temelden yoksun olduğunu düşünüyorum.

# KAYNAKÇA


Alexander, J.C. (ed.) 1985. *Neo-Functionalism.* London: Sage.

Alexander, J.C. 1998. *Neo-Functionalism and After.* Oxford: Blackwell.

Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Action.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. 1990. *The Logic of Practice.* Cambridge: Polity Press.

Crothers, C. 1996. *Social Structure.* London: Routledge.

Eisenstadt, S.A. *et al.* 1990. "Modes of Structural Differentiation, Elite Structure, and Culture Visions", J.C. Alexander and P. Colomy (eds.), *Differentiation Theory and Social Change.* New York: Columbia University Press.

Elias, N. 1978; 1982. *The Civilizing Process* (2 vols).Oxford: Blackwell.

Garfinkel, H. 1984. *Studies in Ethnomethodology.* Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. 1979. *Central Problems in Social Theory.* London: Macmillan.

Giddens, A. 1984. *The Constitution of Society.* Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. 1993. *New Rules of Sociological Method* (2nd ed.) London: Hutchinson.

Goffman, E. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life.* Harmondsworth: Penguin.

Habermas, J. 1984. *The Theory of Communicative Action,* vol. 1.London: Heineman.

Lockwood, D. 1964. "Social Integration and System Integration", G.K. Zollschan and W. Hirsch (eds.) *Explorations in Social Change.* London: Routledge.

Mann, M. 1986. *The Sources of Social Power,* vol. 1.Cambridge: Cambridge University Press.

Moore, B. 1967. *The Social Origins of Dictatorship and Democracy.* London: Allen Lane.

Mouzelis, N. 1986. *Politics in the Semi-periphery: Early Parliamentarism and Late Industrialization in the Balkans and Latin America.* London: Macmillan.

Mouzelis, N. 1989. 'Restructuring Structuration Theory'. *Sociological Review*37:613-35.

Mouzelis, N. 1992. *Back to Sociological Theory.* London: Macmillan.

Mouzelis, N. 1995. *Sociological Theory: What Went Wrong?* London: Routledge.

Mouzelis, N. forthcoming. "Post-Parsonian Theory", *Sociological Forum.*

Nadel S. F. 1962. *The Theory of Social Structure.* London: Routledge.

Parsons, J. 1971. *The System of Modern Societies.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Radcliffe-Brown A.R. 1940. "On Social Structure", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 70:186-95.

Riggs, F.W. 1964. *Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society.* Boston, Mass. Houghton Mifflin.

Smelser, N. 1985. "Evaluating the Model of Structural Differentiation in Relation to Educational Change in the Nineteenth Century", Alexander, J.C. (ed.), *Neo-Functionalism.* London: Sage.

Turner, J.H., 1990, *A Theory of Social Interaction.* Cambridge: Polity Press.

# CHARLES TILLY
# VE İLİŞKİSEL-REALİST
# TARİHSEL SOSYOLOJİ

# Eşitsizliğin İlişkisel Kökenleri[1]

*Charles TILLY*[2]

16. yüzyıl İngiliz tarihçileri arasında neredeyse görünmez olan Craig Muldrew, eşitsizlik analizleri içine sinsice bir bomba yerleştirdi. Muldrew 1540 sonrası ya da o civarda, İngiltere'nin tekstil üretimi ve kıtasal ticaretle daha yoğun biçimde meşgul olmasıyla hızla genişleyen ticari alışverişlerde saygınlığın[3] kullanımlarını yakından inceledi. Tedavüldeki para o zamandan beri neredeyse altın ve gümüş paradan ibaretti. Yine de para arzı, malların üretimi ve ticaretin akışından çok daha yavaş genişledi. Neticede büyük olasılıkla bazı deflâsyonlar ve parasal dolaşımda hızlanmalar ortaya çıktı. Ancak kişilerarası saygınlığın -daha da önemlisi ev içi ve buraya yerleşik olan ticari girişimler arasındaki saygınlığın- genişlemesi, bunun gibi paradaki değişimleri epeyce geride bıraktı. Önemli bazı etkiler belirtilirse:

---

[1] Charles Tilly, "Relational Studies of Inequality" Contemporary Sociology, Vol. 29, No.6, 2000, s. 782-785.

[2] Çeviri: Kemal Özdil

[3] Credit, saygınlık anlamında kullanıldığı gibi kredi anlamına da gelmektedir. Kredi, ticari anlamda ödünç para ya da mal anlamı yanında, bunun güvene dayalı olması anlamını da içerir. Yazar, tarihsel olarak bu ikili anlam arasındaki ilişkiyi, yani kişilerarası ilişkinin niteliğinin ticari bir değer olarak ifadesini birlikte ele almaktadır. Bu yüzden saygınlığın bilinen anlamı yanında kredi ile ilgili anlamı da göz önünde bulundurulmalıdır (ç.n.).

> Saygınlık çevresi daha karmaşık hale geldiğinde ve yükümlülükler daha fazla ihlâl edildiğinde, sözleşme yapmadan önce başka insanların dürüstlüğü hakkında bir hüküm verebilmek önemli hale geldi. Borç ödemede, mal tesliminde ya da hizmet vermede bir anlaşmanın tarafları ne kadar güvenilirse, saygınlık bağı da o kadar sağlam ve genel kazanç, gelecekteki maddi güvence ve ona bulaşanların genel yaşam kolaylığı için daha fazla şans oluyordu. Bunun sonucu, toplumsal anlamda saygınlığın -hane halkı ve üyelerinin adil ve dürüst alışverişlerine ilişkin şöhretin- ödünç alıp vermenin geçerliliği haline gelmesiydi. Saygınlık... Toplumdaki güven miktarına işaret ediyordu ve böylece güvenilirlik ile ilgili bir hükümler sisteminden oluşuyordu ve komşular arasındaki bu güvenilirlik, tıpkı tanrıya güvenin temel dini görev olarak vurgulanması gibi halka ait başlıca erdem olarak vurgulanmaya başlandı. Geç 16. yüzyılla birlikte çoğu hanenin, gelirlerinin büyük kısmı için piyasaya bel bağlamalarından itibaren güvenilirliğin tesisi, refah üretmek ve bunu sürdürmek için en önemli etmen haline geldi.
>
> (Muldrew, 1998: 148; ayrıca bkz. Muldrew, 1993)

En başta bir hanenin saygınlığı sahip olduğu maddi varlığa ya da mevcut paraya bağlı değildi. Diğer hanelerle olan ilişkilerine dayanıyordu, o kadar ki insanlar başkalarından kısa sürede para toplama yetenekleri bakımından yaygın olarak birbirlerinin kredibilitelerinden (*credit-worthiness*) söz ediyorlardı (Muldrew, 1988: 148-72). Muldrew'in incelemesi akrabalık, komşuluk ve ortak din bağlarının genişleyen pazarı görünüşte rasyonalleştiren ve kişisellikten çıkaran (*depersonalize*) riskli ticari alışverişler için neden canalıcı olduğunu açıklamaya yardımcı olmaktadır. Aynı zamanda yükselen ticari sınıfların iktisadi genişleme döneminde proleterleri neden artan biçimde müsrif, ayyaş ve ahlaken güvenilmez olarak kınadıklarını da açıklamaktadır.

Muldrew'in incelemesi Max Weber'i baş aşağı etmektedir: Weber kapitalist başarıyı kolaylaştıran Protestan reformasyonunun bireysel sorumluluğa ilişkin doktrinleri yaydığını düşündüğü yerde Muldrew, ticari kabiliyet için canalıcı olan dürüstlüğün itibarını yaratan toplumsal ilişkilerin bir dönüşümünü görür. Heterodoksi, kargaşa, ahlaksızlık ve yağmanın uzun zaman hüküm sürdüğü bölge ve sınıflarda, dini, siyasal, ailevî, cinsel, komşuluğa ilişkin ve ticari düzensizliklerin hepsi birden herhangi bir kişi, hane ya da toplumsal grubun güvenilirliği hakkında şüphe uyandırmaya başladı (ayrıca bkz. Wrightson ve Levine, 1979, 1991).

Muldrew'in görüşü oldukça hoş biçimde yıkıcıdır; yalnızca inanç ile pratik arasındaki nedenselliğin yönünü tersine çevirmez, fakat aynı zamanda önceden mevcut olan toplumsal bağları çözmek şöyle dursun, piyasa genişlemesinin çok daha kapsamlı kişilerarası ilişkilere dayandığına işaret eder. Güven ilişkilerini revaçta olduğu biçimiyle genel kültür ya da sözleşmeye-dayalı ku-

rumlardan türetmek yerine o, yeni tutumları ve sözleşmeye-dayalı kurumları toplumsal ilişkilerdeki değişikliklerden türetmektedir. Güvenin bazen tutum ya da inanç olarak kabulü karşısında, güveni bizatihi toplumsal ilişkilerin bir niteliği şeklinde ele alarak analizini devam ettirir; dolayısıyla güven, (güven gösterilen) başkalarının suistimal riski altındaki değerli kaynak ve ürünlerin tayin edilmesinden meydana gelir. Muldrew, piyasa ve diğer iktisadi örgütlenme biçimleri için güvene dayalı ağların önemini vurgulayan Doğu Avrupa'nın son dönem iktisat tarihçileri ve araştırmacıları ile aynı doğrultuda toplumsal bağların önceliğini vurgular. (Güvene dayalı kurumlara ilişkin başka tartışmalar için bkz., Bates et al., 1998; Besley, 1995; Burt ve Knez, 1995, Edwards ve Foley, 1998; Elster, 1999; Elster et al., 1998; Feige, 1998; Gambetta, 1993; Gould, 1999; Granovetter, 1995; Greif, 1994; Landa, 1994; Ledeneva, 1998; Levi, 1997; Lonkila, 1999; Paxton, 1999; Postel-Vinay, 1998; Rotberg, 1999; Seligman, 1997; Shapiro, 1987; Solnick, 1998; Stark, 1995; Woolcock, 1998; Yamagishi ve Yamagishi, 1994.)

Her ne kadar ulusal yönetimler merkezî bankalar kurarak, banknot çıkararak ve ticari işlemleri düzenleyerek kredi ile bağlantılı piyasalara büyük çaplı müdahalede bulunmuşlarsa da, Muldrew'e göre haneler arasındaki geçersiz olanlara değil, fakat dinamik ilişki ağlarına müdahale ettiler. Gerçekte Muldrew, kredinin genişlemesinin nihayetinde hem Thomas Hobbes tarzı hükümet müdahalesi çağrıları, hem de daha kötümser, bireyci bir insan doğası görüşünün yayılması lehinde belirsizlikler yarattığını tartışır (Muldrew, 1998: 315-33; ayrıca bkz. McGowen, 1999).

Bu sırada yerel yönetimler ve etkileşim halindeki haneler, kendi güven pekiştirici kurumlarını şekillendirdiler ya da uyarladılar: akrabalık, ortak din bağı, ant içme, borçluluğun kamusal simgeleri, pey akçesi, kralın maiyeti ve dahası. Muldrew'e göre,

> Taban üstünde ödemek (*pay on the nail* = peşin ödemek) deyimi, tüccarların işlerini yürüttüğü ve çoğu borç davasının açıldığı yöneticinin mahkemesine bitişik, eski kapalı sıra sütunlar olan Tolzey'den önce dört bronz sütunun dikilmiş olduğu Bristol'den gelmektedir.[4] Tabanlar hâlâ varlıklarını sürdürüyor ve peşin ödemelerin, nakit ödemelerin yapılmış olduğu yassı yüzeyleri vardı ve bu şekilde uygulanmaları, anlaşmalara bağlanan güvenin simgesi olarak görülürdü. Tabanlardan en eski olanın tarihi bilinmiyor, ancak diğer üçü artan ticaretin ihtiyaçlarını karşılamak üzere 1594, 1625 ve 1631'de şehre armağan olarak dikildi. Sütunlar hakkındaki en dikkate değer gerçek [sic], üstlerinde yapılan pazarlıklar

[4] *Nail*, Bristol'deki sütunların yuvarlak tabanları için kullanılan bir sözcüktür (http://en.wiktionary.org/wiki/nail) (ç.n.).

hakkındaki yorumlar olan güvenin dinsel ve toplumsal doğası üstüne sütun başları etrafında yer alan yazıtlardır. Bir tanesi klasik "Hiç kimse kendisi için yaşamaz" özdeyişini tekrarlıyor ve diğer bir tanesi de "Yaşayan Tanrı'nın Kilisesi, hakikatin temel (ve) direğidir" diyordu.

(Muldrew, 1998: 106-7)

Böylece dinsel inanç ve pratikler şöhret siyasetini güçlendiriyordu, ancak 1530 sonrasında meydana gelen muazzam değişiklikleri hiçbir şekilde açıklamıyordu.

Toplumsal ilişkilerdeki köklü değişiklikler yeni biçim, pratik ve sembolleri gündelik hayata soktu. Kamusal yeminler, karşılıklı gözetim ve toplumsal bağların temsilleri sanki sözleşmeymiş gibi çoğaldılar. Edebiyat kredi ve sözleşmeye büyük bir ilgi gösterdi. Muldrew'in belirttiği üzere

Shakespeare bir aşık, eski metresi ve yeni sevgilisi arasındaki ilişkiyi betimlemek için borç, teminatlar, bonolar, bir ipotek ve bir davanın hepsinin kullanıldığı Sone 134'te olduğu gibi, bu metafor ve imgeler dilini sıkça kullandı. Bunlar aynı zamanda en açık örneklerinden bazıları olan Shakespeare'nin bağışlayıcılık etiği ve hoşgörü karşısında sözleşmenin bağlayıcı gücünü işlediği *Venedik Taciri*'nde, Philip Massinger'in cimrilik ve savurganlık ile ilgili komedisi olan *Eski Borçları Ödemenin Yeni Yolu*'nda ve Webster'in merhametsiz dava ile ilgili trajedisi olan *Şeytan'ın Davası* gibi oyunların da ortak özelliğiydi.

(Muldrew, 1998: 315)

Muldrew bu tür genel açıklamaları binlerce 16. yüzyıl davasını kuşatan sistematik incelemeyle desteklemektedir. Kanıtları, hem kredi kullanımında hem de kötüye kullanımına ilişkin ihtilaflarda derin, süratli bir artışı saptamaktadır.

Muldrew bu dönem esnasında İngiliz eşitsizliğindeki bütün değişimleri açıklama iddiasında bulunmaz. Öyle de yapmamalıdır; daha genel bir açıklama demografik yapı, göç, imalat, pazarlama ve hükümet faaliyetlerindeki büyük çaplı değişiklikleri bütünleştirmek durumundadır (aydınlatıcı bir inceleme için bkz. Wrightson, 1982). Her şeye karşın tam da Muldrew'in çalıştığı dönem, İngiliz manastırlarına el konulmasını, Protestan bir devlet kilisesinin kuruluşunu, uluslararası ticaretin, dış göçün, sömürgeleştirmenin ve keşiflerin yayılmasını, yoksulların denetimi için yeni kanunları ve efendi-köle ilişkilerinin düzenlenmesini, bunun yanında topraksız nüfusun süratle çoğalmasını getiriyordu. Bu süreçlerden herhangi biri, değişen eşitsizliğe ilişkin açıklamalara makul biçimde dâhil edilebilir. Yine de Muldrew'in saygınlık analizi, eşitsizliğin değişen örüntülerine yönelik önemli bir dürtüyü saptamakta ve döneme ilişkin egemen tarihlerden oldukça farklı türde açıklamalara işaret etmektedir. Değişimin kaynaklarını esas olarak yer değiştiren üretim tarzları ya da ev-

rimleşen zihniyetler içine yerleştirmek yerine, Muldrew onları haneler arası ilişkilerdeki mutasyonlar üzerinde ele alır (krş. Bearman, 1993).

16. yüzyıl tarihçileri hiçbir şekilde hemfikir olmayacaklardır. Örneğin Muldrew'in analizi, eşit derecede yenilikçi olan Gloucestershire'nin aynı dönemdeki tarihinin yakın okumasıyla keskin biçimde çelişir. David Rollison, ulusun kimliğine İngilizce karşılığı olan *paese*'den ülke (*country*) sözcüğünün aktarılması da dâhil, belirli bölgesel kültürlere sürekli bağlılığın 16. yüzyıldan 18. yüzyıla İngiliz ulusal kültürünü nasıl meydana getirdiğini göstermeyi amaçlar. Muldrew'in aksine Rollison, eşitsizliği farklı gruplardaki insanları görmenin ve ilişkilendirmenin bir yolu olarak büyük ölçüde kültürel bir mesel olarak sunmaktadır (Rollison, 1992: 248-9). Antropolojik tutkusunu şöyle betimlemektedir:

> İngiltere'de feodal-haraççılıktan[5] kapitalist uygarlığa geçiş sırasında İngiltere'nin en çok sanayileşmiş bölgelerinden birinin insanlarının bu "kabaca betimlenmeleri", kalıtsal ya da "yapısal" olan, koşullar ya da kültür, bu koşulların yorumlanma, temsil edilme ve iletilme biçimleri arasındaki ilişkinin doğası ile ilgilidir. Kültürler, bireysel ve kolektif bilincin akışkan tarihsel yüzeylerini şekillendiren kalıcı deyimler, metaforlar ve mitler tarafından yapılandırıldığı için yapı/kültür dikotomisi aşırı kabadır.
>
> (Rollison, 1992: 12)

Rollison için toplumsal ve maddî ortam önemlidir, çünkü daha sonra paylaşılan kültüre dönüşen insan bilincini şekillendirir. Bu durumda kültür -sınıf kategorileri de dâhil- insanların içinde deneyimlerini yorumladıkları kategorileri sağlarken algı ve eylemi de kısıtlar. Rollison'un görüşü Muldrew'inkilerden çok çağdaş tarihçiler arasındaki fikir birliğine daha da yakınlaşır. Aynı zamanda bugünün kültürel ve sosyal antropolojisiyle daha dolaysız biçimde tınlamaktadır (Kuper, 1999).

Bu yüzden Muldrew'in gözlemleri, eğer doğruysa 16. yüzyıl İngiliz tarihinin çok daha dışında içerimlere sahiptir. Antropolojik kuramla özel bir ilgisi olan iki içerimi ayırmama izin verin: İlki, ticarileşme ve etkileri hakkında yeni bir bakış; ikincisi, eşitsizliğin ilişkisel bir açıklaması. İlki, bu makalenin çoğunu işgal edecek olan ikincisiyle ilgilidir.

Muldrew'in bulguları ticarileşme ve etkileri konusunda genelgeçer anlayışlara önemli ölçüde meydan okumaktadır. Dolayısıyla antropologlara olan

[5] Feudal-tributary: Tribute, savaşta kaybeden devlet ya da hükümdarın kazanana yaptığı bir ödemedir. Feodalizmde ise özel bir rant olarak, vassalın lorda ödediği bir vergi ya da haraç biçimini almıştır. Bu yüzden "feodal-haraççılık" diye çevirdik. Bunun yerine "vergiye dayalı" ya da "haraca dayalı feodalizm" de kullanılabilir (çn.).

ilgilerine de. Antropologlar başka her ne yapıyorlarsa yapsınlar, bir tarafta ticarileşmenin nedenlerini, bağlantılarını ve sonuçlarını, diğer tarafta daha büyük ölçekli siyasal sistemler içinde birleşmelerini incelerler. Avrupalıların ticari ve siyasi denetim kurmak için çabaladıkları Avrupalı olmayan bölgelerle karşılaşmaları sonucu antropolojinin gelişmesi, kaçınılmaz olarak antropologların analitik gündemlerine -erken formülasyonlarda çoğu kez geleneksel toplumsal yapının çözücüsü olarak- ticarileşmeyi koydu (Cooper ve Stoler, 1997; Ferguson, 1997; Wolf, 1982). Ticarileşmenin anlamlı toplumsal hayatı standartlaştırdığı, tıkadığı ya da boğduğu şeklindeki kavrayış bizim zamanımızda da sürmektedir (Guyer, 1995; Tilly, 1999; Zelizer, 1994, 1999). Muldrew ticari işlemlerin bu genişlemesinin, ortaya çıkacak ilişki ve anlamlara gömülü hale gelen yeni kişilerarası ilişkiler, yeni anlamlar ve yeni toplumsal kurumlara yol açtığı karşılığını vermektedir. Muldrew'in karşıt formülasyonu antropologları bir ortamdan diğerine önemli ölçüde farklı nedenleri, beraberinde getirdikleri ve sonuçları olan toplumsal bir süreç olarak ticarileşmeyi yeniden incelemeye çağırmaktadır.

Avrupalılar ile Avrupalı olmayanlar arasındaki karşılaşma aynı zamanda kültür ve eşitsizliğin arakesitini antropolojik gündemin üst sıralarına oturttu. İktisat ya da sosyolojideki kuzenlerine nazaran antropologlar, kültürel çeşitliliğin iktidar, zenginlik, prestij ve refah bakımından eşitsizliğe yol açma, onunla ilişkilenme, ondan kaynaklanma ya da onun aracı hâline gelme yollarına hatırı sayılır ölçüde dikkat göstermişlerdir. Louis Dumont'un *Homo Hierarchicus*'u (1970) gibi klasikler, eşitsizliği antropolojik gündeme gözle görülür biçimde yerleştirmiştir.

Sosyolojik kuzenlerinden çok önce antropologlar, toplumsal olarak inşa edilmiş kültürel farklılıkların sınıf, ırk, cinsiyet, etnisite, milliyet ve diğer kategorik kaynaklar yoluyla eşitsizlik açısından önemli bir rol oynadığının farkına varmışlardır. Fakat bu türden farklılıkları üreten nedensel süreçler içine kültürü yerleştirmeye sıra geldiğinde hâlâ keskin biçimde bölünmeye devam etmektedirler. (Kültürü ortak anlayışlar ve bunların dil, nesne ve pratiklerdeki temsilleri olarak tanımlayarak birçok anlaşmazlığın -bkz. Kuper, 1999- üstünden atlayalım.) Örneğin sınıf, cinsiyet, ırk ve ulusal kimlik araştırmacılarından kimisi, bu tür kimliklere başkalarıyla müzakere edilmiş ilişkiler olarak bakmaktadırlar (örn. Brass, 1996, 1997; Harrison, 1995; Karakasidou, 1997; Ludden, 1996; Ong, 1996; Roy, 1994; Tambiah, 1996, 1997; Brackette Williams, 1989; Bret Williams, 1991). Böyle yapmakla kültürü (ya da en azından

kimliklere dâhil olan kısmıyla kültürü) kişilerarası işlemler içine yerleştirmektedirler. Sınıf, cinsiyet, ırk, etnisite ve ulusal kimlik araştırmacılarının yine de çok daha fazlası kimlik konusundaki açıklamalarını toplumsal etkileşimden ayrı ya da ona öncelikli olarak görülen kültür ve/veya fenomenolojinin merkezine yerleştirmektedirler (ör. Appiah ve Gates, 1995; Blackwood, 1998; Daniel, 1996; Friedman, 1994; Hale, 1997; Hart, 1996; Nagi, 1992; yararlı inceleme ve eleştiriler için bkz. Cerulo, 1997; Cooper, 1994; Cornell ve Hartmann, 1998; Lebovics, 1995). Kategorik farklılıklar üzerine çalışan antropologlar genel olarak Muldrew'inkinden çok Rollison'un çizgisine çok daha bağlı kalmaktadırlar.

Peki nasıl? Muldrew'in 16. yüzyıl İngilteresi ile ilgili analizi, hem yeni kültürel biçimlerin hem de yeni kategorik eşitsizliklerin birbirine bağlı kökenlerindeki toplumsal etkileşim süreçlerine istisnaî bir önem atfetmektedir. O, eşitsizliğin ilişkisel bir açıklamasını önermektedir. Bu yüzden Muldrew ikinci bir iddiayı antropologların dikkatine sunmaktadır.

En azından merhum Eric Wolf buna kulak verirdi. 1999'daki ölümünden kısa bir süre önce yayınladığı kitabında Eric Wolf, sınıf ve kültür arasındaki karşılıklı etkileşim üzerine antropolojik düşünceler öne sürdü:

> İlk olarak bugünün hissiyatı içinde sunulduğunda bu kavramlar, özellikle siyasal söyleme aktarıldığında tümüyle çelişkili görünüyorlardı. Yine de birbirlerini dışlamamaktadırlar; değişik yollarla birlikte ortaya çıkarlar ve çakışırlar. Her iki terim de gerçekte fazlasını ama aynı zamanda çok azını talep ederler. "Sınıfların" ve "kültürlerin" kendi başlarına bir bütünselliği temsil ettiklerini varsayarlar -her biri genelgeçer bir bakış açısı ve kolektif faillik bakımından yeterlilikle nitelendirilen homojen, herşeyi kapsayan oluşumlar.
>
> Sınıf savunucuları, üretim araçları üzerinde dereceli bir denetime eşlik eden ortak bir konumun sınıfın bütün üyelerince paylaşılan ortak bir çıkarı ve dolayısıyla eyleme dönük ortak bir eğilimi gerektirdiğini varsaymaktadırlar. Yine de sınıf ve sınıfsallık, toplumsal bir alanda tarihsel olarak gelişen ilişkiler açısından daha iyi anlaşılır. Bu alan muhtelif türde insanları kapsar, onları yeniden düzenler ve toplumsal emeğin hizaya sokulmasının yeni biçimlerine karşılık vermelerine sebep olur. O zaman birisi, değişik kültürel miraslar taşıyan ve yine onları toplumsal düzenin gereklerine göre ayarlamak zorunda olan birbiriyle benzeşmeyen insan gruplarının dışında bir sınıftan söz edebilir (E. P. Thompson'un *The Making of the English Working Class*'ta[6] yaptığı gibi). Benzer biçimde bir sınıf "yapılmamış", üyeleri de perişan olmuş ve farklı grup ve katmanlara dağılmış olabilirler.
>
> (Wolf, 1999: 65)

---

[6] Türkçesi "İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu", çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları.

Böylece Wolf dinamik toplumsal ilişkiler olarak sınıfa ilişkin Thompsoncu bir görüşü savunmuştur. Her ne kadar Wolf ve Muldrew'in karşılaştıklarını hiç sanmasam da hakkında konuşacakları çok şey olurdu. (Merhum dostum Wolf'un muhtemelen nefret edeceği) "ilişkisel" terimine başvurmadan her ikisi de müzakere edilmiş toplumsal ilişkilerin merkezî olarak resmedildiği eşitsizliğe ilişkin açıklamaları tercih ettiler. Bu makale onların izinden gitmektedir. İlişkisel analizi izah etmek ve savunmak yoluyla halihazırda özlü bir antropolojik soyağacına sahip olan (örneğin bkz. Barth, 1969; Bonneuil, 1997; Burawoy ve Verdery, 1999; Comaroff ve Comaroff, 1992; Davis, 1992; Domínguez, 1986; Gal, 1987, 1989; Scott, 1990; Verdery, 1991) fakat son zamanlarda antropolojinin elçileri arasında gözden düşen bir düşünce tarzını tanıtıyorum.

Wolf'un açıkça belirttiği gibi ilişkisel anlatımın çağdaş antropoloji içindeki eşitsizliğe ilişkin çeşitli yaklaşımlarla boy ölçüştüğüne göre bu tanıtım ortaya dökülmeyi hak etmektedir. İlişkisel açıklamalar halen bir azınlık konumunda bulunmaktadır; antropologlar -bana göre haksız bir biçimde- diğer konumları daha çekici bulmaktadırlar. Söz konusu olan nedir? Antropologlar ya da bunun dışındaki eşitsizlik araştırmacıları genellikle dört açıklama türü arasından seçim yapmaktadırlar: kültürel, işlevsel, zora dayalı ve rekabetçi. En katıksız örneklerinde:

- Kültürel açıklamalar eşitsizliği toplumsal kategoriler arasında avantajların ayrımcı biçimde dağıtımını destekleyen yaygın olarak sahip olunan inançlar, değerler ve pratiklerden türetmektedirler. Irkçılık, ataerkillik, kast ve benzer düşünceler sık sık kültürel açıklamalarda boy göstermektedirler.

- İşlevsel açıklamalar eşitsizliği, kolektif hayatta kalma da dâhil toplumsal hedeflerin gerçekleşmesi için ayrımcı desteklerden türetmektedirler. Savaşçı, keşiş, entellektüel ve tüccarların değişen önemlerine ilişkin anlatımlar sıkça işlevsel biçimler almaktadırlar.

- Zora dayalı açıklamalar eşitsizliği iktidarın icrasından türetmektedirler. Eşitsizliğin anahtarı olarak toprağın, askeri gücün ya da sermayenin denetimi ile ilgili görüşler şeref payesini genellikle baskıya vermektedirler.

- Rekabetçi açıklamalar eşitsizliği ayrımcı desteklerin ve edimlerin ayrımcı mükâfatlara yol açtığı birbirinden ayırma süreçleri aracılığıyla bireylerin ya da daha geniş toplumsal birimlerin geçişinden türetmektedirler. Meritokrasinin[7] yerinde bir örneği, ilişki ya da kökene bağlı olmaksızın piyasanın en muktedir ve çalışkan olanları ödüllendirdiği fikridir.

[7] Kişilerin bireysel üstünlüğüne ve liyakate dayanan yönetim biçimi (çn.).

Dördüncü tür üzerinde birazcık duralım: eşitsizliğin rekabetçi açıklaması. Kültürel, işlevsel ve zora dayalı açıklamalar antropolojide hüküm sürmeye devam etse de, son birkaç on yıl içinde rekabetçi modeller tarih ve diğer sosyal bilimlerde üstün gelmeye başladılar. Bugünlerde geçmişteki ya da bugünkü büyük toplumsal eşitsizlikleri açıklamaya, eleştirmeye ya da onları etkilemeye çalışan herhangi bir sosyal bilimci, büyük ihtimalle eşitsizliğin nasıl meydana geldiğine ilişkin aynı temel açıklamaya dayanmaktadır. Bu model eşitsiz biçimde donatılmış bireylerin teker teker eşit olmayan konumlara ayrılmalarını ön plana çıkarmaktadır. En yalın örneğinde sadece üç unsur içermektedir:

1 eşitsiz biçimde ödüllendirilen konumların bir kümesi -meslekler, devlet daireleri, meskenler, saygınlık kategorileri vs.,

2 insanları farklı konumlara yönelten ayırma mekanizmaları,

3 ayırma mekanizmasının saptadığı özellikler içinde çeşitlilik gösteren bireyler.

Böylece bireyler görücüye çıkar, değerlendirmeye maruz kalıp uygun bir makama gönderilirler. Örneğin imparatorluk sınavları için çalışan eşit olmayan zekâ, tahsil ve aile geçmişine sahip entelektüellerden başarısız olan adaylar, taşra yönetimlerinde katip, hizmetçi olarak ya da okuryazarlık ve görgüye sahip olmayı gerektiren işler bulurken, çok azı gerçekte sınavları geçer, sadece bunlar imparatorluk bürokrasisinin içlerine ilerleyebilirlerdi. Benzer şekilde bugünün Amerikan eğitim sistemi farklı toplumsal kökenlerden gençleri, onların mukayeseli istihdam biçimlerine uygunluklarını damgalayan farklılaşmış beceriler ve kimlikler sağladığı sosyal bakımdan ayrılmış okullara kaydeder. Ya da modelin basit versiyonlarından birisi öyle söylemektedir.

Modelin birazcık karmaşık türlerinde unsurlar, konumlar, ayrıştırma mekanizmaları ve bireysel farklılıklar etkileşime girmektedir. Örneğin, ayrıştırma için hazır bulunanların (bazı türlerde "emek arzı") sayı ve nitelikleri makamların (aynı türlerde "meslekler") dağıtım ve karakterlerini etkilemektedir (inceleme ve eleştiriler için bkz. Granovetter ve Tilly, 1988; Grusky, 1994; Grusky ve Sørensen, 1998; Hanagan, 1994; Steinberg, 1999; Steinmetz, 1993; Tilly ve Tilly, 1998, Wright, 1997).

Mevcut eşitsizliklerin hem eleştirmen hem de savunucuları yaygın biçimde aynı basit açıklayıcı modeli kabul etmektedirler. Eleştirmenler tipik olarak ayrıştırma mekanizmalarına haksız, liyakatsiz ya da yıkıcı olmalarından dolayı

saldırmaktadırlar. İnsanları ırk, cinsiyet, milliyet ya da fiziksel çekicilik temelinde avantajlı ya da dezavantajlı makamlara atamanın adaletsizliğe, değerli yeteneklerin istismarına ya da birey ve toplumun zarar görmesine yol açtığını belirtmektedirler. Nihayet ayrıştırma mekanizmasının bu çirkin sonuçları ürettiğinde ısrar etmektedirler.

Mevcut sistemin savunucuları ise bunun karşısında tipik olarak bireyler arasındaki farklılıkları -gayret, bilgi, beceri, akıl, kudret ya da (daha seyrek olarak) yeni gelenlerin doldurması muhtemel makamlarla bağlantılı olanları hâlihazırda işgal eden insanlar için kabul edilebilirlikleri- vurgulamaktadırlar. Çeşitli makamlara gelmek için insanların kapasiteleri bakımından önemli oranda farklılaştıklarını ve bu liyakat, adalet, hatta kutsal vasiyetin makamın kapasiteyle eşleştirilmesini ya da tersini buyurduğunu söylemektedirler. Yine onlar da bir ayrıştırma mekanizmasının söz konusu eşleştirmeyi meydana getirdiğinde ısrar etmektedirler.

Bazı eşitsizlik türleri bu ayrıştırma sistemlerinden kaynaklanmaktadır. Çin'in imparatorluk sınav sistemi oldukça etkili bir öncelik belirlemesini yerine getirmiş görünmektedir (Wong, 1997). Futbol takımları, bale toplulukları ve parlamento sıralarında mevki için yarışanlar, yalnızca belirli niteliklere sahip olan adayların istenilen mevkilere geldiği ayrıştırma mekanizmalarınca -denemeler, sınavlar, seçimler- bir taramaya maruz kalmaktadırlar. Eleştirmenler o zaman tipik olarak elemenin haksız, liyakatsiz ya da yıkıcı olduğunu ilan etmektedirler. Savunucular tipik olarak elemenin, kıdemlilik ya da rastgele atama gibi olası alternatiflerine göre olağanüstü bir sonuç doğuracak kadar kendi kendine seçilen adayların yetenek konusunda farklılaştıkları yanıtını vermektedirler

Bu türden eşitsiz sistemleri düzeltmeye yönelik öneriler, gereğine uygun olarak üç unsurdan biri ya da daha fazlasındaki değişimlerle ilgilidir: adaylar için geçerli olan fırsatların istenilen yönde değiştirilmesi için mevkileri yenilemek; ayrıştırma mekanizmasını ıslah etmek; seçim için olası adayların hazırlıklarını dönüştürmek. İstihdamdaki cinsiyet eşitsizliğinin eleştirmenleri örneğin her üç öneriyi de yapmışlardır; eril bedenlere hiçbir avantaj vermemek için işleri yeniden biçimlendirmek; işe alımın cinsiyet körü haline gelmesi için izlenmesi; daha önceleri erkeklerin olan bütün işlere iyi hazırlanmaları için kadınlara özel eğitim sunmak.

Bu tür standart rekabet modellerinin savunucuları, bunları en çok piyasa ekonomilerinde, özellikle de kapitalist piyasa ekonomilerindeki gelir ve re-

fah farklılıklarına uyguladılar. Yine de ilke olarak ekonomilerin diğer türleri yanısıra güç, şöhret, cinselliğe erişim, sağlık ya da diğer kabiliyetlerdeki farklılıklara başvurmalarını hiçbir şey yasaklamamaktadır. Eşitsizlik konusundaki genel tartışmalara katıldıkları ölçüde antropologların, bugünün analizleri içindeki rekabet modellerinin hâkimiyetiyle yüzleşmekten başka seçenekleri bulunmamaktadır.

Elbette belirli eşitsizliklerin somut açıklamaları, örneğin rekabetçi ayrıştırma süreçlerinin mükâfatını kültürün belirlediğini tartışarak, sıklıkla iki farklı eşitsizlik anlatımını birleştirmektedir. Yine de bu dört açıklama türü özünde farklı yönlere girmektedir. Kültürel açıklamaları rekabetçi olanlarla bağdaştırmanın hatırı sayılır kıvraklık istemesi gibi eşitsizliğe ilişkin işlevsel ve zora dayalı anlatımları da bağdaştırmak zordur.

Yine de Muldrew ve Wolf'un temsil ettiği düşünce çizgisi bizi beşinci bir doğrultuya yöneltmektedir: eşitsizliğin ilişkisel açıklamalarına doğru. İlişkisel bir görüşte, eşitsiz avantajı haklılaştıran ve sürdüren toplumsal kategorilerin inşasından güçlenen, avantajların taraflardan birinde toplandığı asimetrik toplumsal etkileşimlerden eşitsizlik doğar. Kaba bir benzetmeyle, konuşmacılardan birinin giderek (akıl, kurnazlık, bilgi ya da sesi yükseltme yoluyla) üstün geldiği, başlangıçta eşit katılımcılardan oluşan bir konuşmayı dikkate alalım. İnsan grupları ya da kategorileri arasındaki etkileşimlere olduğu kadar, bu benzetmeyi kısa ya da uzatılmış birçok toplumsal etkileşim biçimine kadar genişletebiliriz.

Eşitsizlik üreten süreçlere ilişkin etkileşimli bir görüşü benimsemeye ek olarak, ilişkisellik araştırmacıları ciddi kuramsal sonuçlara yol açarak bir adım daha atmaktadırlar. Çok sayıda eşitsizlik kuramcısı, üstü kapalı olarak ya da açıkça -bir saygınlık hiyerarşisi, bir gücün sürekliliği, bir zenginlik piramidi ya da bu türden şeyler gibi- soyut, kesintisiz bir mekândaki birey ya da grupların göreli konumlarını izah ettiklerini varsaymaktadırlar. Böyle bir bakış açısında eşitsizlik ve onun değişimleri (a) örneğin ömür boyu meslekî hareketlilik ve belirli nesillerin yükseliş ve düşüşleri gibi, mekândaki toplumsal birimlerin hareketi ya da (b) örneğin hiyerarşilerin uzaması ve eğitsel farklılıkların artan belirginliği gibi, bu mekânın genel biçimindeki değişimlerden herhangi biriyle ilgilidir. Kültürel anlatımlar karakteristik olarak bu türden soyut mekânları değer sistemlerine, işlevsel anlatımlar toplumsal ihtiyaçlara, zora dayalı anlatımlar fethetmeye ve rekabetçi anlatımlar da etkililiğe dayandırırlar.

İlişkisel anlatı önemli biçimde farklılaşır. O, eşitsizliği toplumsal konumlar arasındaki faaliyetlerin bir niteliği olarak görür. Geleneksel davranışların düzgün çok yönlü mekânı için bu, tamamlanmamış, kümelenmiş ve değişken bağlar için dinamik bir ihtilafın yerine geçer. İlişkisel bir perspektiften eşitsizlik her yerde meydana gelir, fakat şu veya bu şekilde tüm nüfusu katmanlar hâlinde sıralayan düzgün, sürekli hiyerarşiler içinde nadiren belirginleşir. İlişkisel bir analiz bunun gibi hiçbir hiyerarşinin (gerçekte bürokrasiler, ordular, soylular ve onursal olarak farklılaşmış benzeri yapılar içinde ara sıra biçim alan) kapsamlı toplumsal çabalara dayanmadığını, yalnızca olağandışı tarihsel koşullar altında belirdiğini ve değiştirilme yolunda aralıksız basınçlara maruz kaldığı sonucuna varır. Kategoriler böyle bir bakış açısında aklî kurgulardan değil, fakat toplumsal olarak müzakere edilmiş sınırlardan ve bu sınırlar boyunca değişen ilişkilerden meydana gelir. Geniş kapsamlı eşitsizlik sistemlerinin çoğu, kişilerden oluşan küme ve kategoriler arasındaki eksik olarak bağlanmış, uyuşmaz, çekişmeli, değişken, hatta güçlü farklılıkları içerir.

Muldrew'i tekrar düşünün. Muldrew'in analizi herhangi bir İngiliz hiyerarşisinin kültür, işlev, zorlama ya da rekabete dayalı herhangi bir tasvirine meydan okur. 16. yüzyıl İngiltere'sinde güvenilir bir şöhreti idare edemeyen haneler, diğer hanelerle kapsamlı ticarî alışverişlerle meşgul olma yeteneklerini kaybettiler ve dolayısıyla harabeye döndüler. Saygınlık olmadığında başarısızlığa uğradılar. Kaybolmakta olan bir dünyada, hami-yanaşma[8] zinciri içindeki bir mevki, çoğu hanenin fırsat ve kısıtlamalarını tanımlamaktaydı. Tam da belirmekte olan bu farklı dünyada itibarlı ve itibarsız, güvenilir ve değersiz, orta ve aşağı sınıflar arasındaki kategorik farklılıklar, haneler arasındaki ilişkileri yönlendirmeye başladı. Muldrew'in anlatımı asimetrik sosyal ilişkilerin birikimli etkilerini bu açıklamanın kalbine yerleştirir. Muldrew'in durumunda olduğu gibi eşitsizliğin ilişkisel anlatımları kültürel, işlevsel, zora dayalı ya da rekabetçi mekanizmalara çoğunlukla ayrıcalık tanır, fakat açıklamalarını asimetrik sosyal ilişkilerin birikimli ve uzun vadeli etkilerinin merkezine koyar.

Muldrew'in eşitsizlik hakkındaki ilişkisel analizi orijinalliği ve etraflı tarihsel belgelendirmesi ile öne çıkar, ancak tek başına da değildir. Tarihsel antropolog Don Kalb'ın 1850 ile 1950 arası Hollanda-Kuzey Brabant'taki değişen sınıf ilişkileri konusundaki incelemesi, Batı Avrupa sanayileşmesine

8 Roma döneminde hami, ihtiyacı olan kişiye herhangi bir konuda -iş, aile vs.- bir tür akıl hocalığı yapan kişiydi. Yanaşma da karşılığında hamisine yardım eder ve bağlılık gösterirdi. Bu ilişki asıl olarak eski Roma döneminde ortaya çıksa da sonradan lord ile vasal arasındaki ilişkide belirginlik kazandı. Bu yüzden *patron* ve *client* sözcüklerini Ortaçağ'a özgü "lord" ve "vasal" yerine daha genel olan "hami" ve "yanaşma" sözükleriyle karşıladık (çn.).

ilişkin çalışmaların son dönemde sınıfı reddetmelerine cesurca karşı koymaktadır. Sınıfı özünde -bireysel olarak sahip olunan anlayış ve bunların amaç ve pratikler içindeki temsillerinden meydana gelmesi bakımından- kültürel olduğuna ilişkin yorumlara kasıtlı olarak karşı çıkmaktadır. Onun sınıf görüşü kültüre, etkileşimin kolektif ve devamlı olarak müzakere edilmiş bir niteliği kisvesi altında olmakla birlikte bolca yer vermektedir.

Kalb, E. P. Thompson'dan hatırı sayılır biçimde esinlenerek sınıfın, bireylerin bir vasfı olmaktan çok dinamik ilişkilerin bir kümesi olarak tasavvurunun, Eindhoven bölgesi civarındaki ayakkabıcı ve elektrik işçilerinin ayırt edici siyasetlerini açıklamaya yardımcı olduğunu gösterdi. Kalb'ın ifade ettiği gibi:

> Sanayileşen Brabant'ın altbölgelerindeki sınıf oluşumu üzerine yaptığım örnek olay incelemeleri popüler kültür, söylem ve gündelik hayat konusunda antropolojik bir ilginin toplumsal iktidar ve toplumsal süreçlerin kaynakları, işleyişi ve mekanizmalarının sınıf odaklı bir analize bağlanabileceği ve aslında bağlanması gerektiğini örnekleme eğilimindedir. Bu sadece iktidar, değişim ve eşitsizliğin insan ilişkilerinin herhangi bir ciddi araştırmacı (yani siyasal açıdan ilgisiz olmadığı sürece) tarafından gözden kaçırılmaması gereken, toplumsal hayatın merkezî unsurları oldukları için değil, fakat daha önemli biçimde sınıf odaklı analizin, başka türlü açığa çıkarılamayan kültürde önemli muğlâklıklar, çelişkiler, bölünmeler, kısıtlamalar, engeller ve dinamikler ortaya çıkarabildiği içindir. Kısacası, toplumsal iktidar ve toplumsal süreçleri inceleme amacındaki materyalist sınıf görüşüne dayalı bir yaklaşımı bilinçli olarak ayrıntılandırmak yoluyla, kültürü açıklamak ve anlamak için daha nüfuz edici bir metodolojiyi öne çıkarıyorum.
>
> (Kalb, 1997: 2)

Muldrew gibi Kalb da analizini kişisel belgeler ve şirket kayıtlarının kapsamlı incelemesine dayandırmaktadır. Yine de yakın geçmişi incelerken gazete yayın süreleri ve belgelediği süreçlerden sağ kalanlarla söyleşilerden oluşan kendi uzun hayat hikâyesi gibi ilâve avantajlara sahiptir. Kalb, Muldrew'in antropolojik duyarlığına insanların ve mekânların antropolojik gözlemini eklemektedir.

Kalb'ın analizi daha meydan okuyucudur çünkü bir ölçüde zorlamayı dâhil ederek kültüre hatırı sayılır bir dikkat vermekte, ancak eşitsizliğin hem işlevsel hem de rekabetçi anlatımlarını kararlılıkla reddetmektedir. Kalb açıklamasını sürekli olarak müzakere edilmiş toplumsal ilişkilere odaklamaktadır. Böylelikle araştırması sonraki antropolojik çalışmalar için ümit verici bir model sunmaktadır.

Antropolojinin diğer tarafında arkeologlar, eşitsizliğin ilişkisel açıklamalarını sıklıkla kabul edegelmişlerdir. Örneğin Timothy Earle'nin şeflerin ortaya çıkması ile ilgili uzun vadeli araştırmasının yakın tarihli sentezi, güç biriktiren

kişilere ulaşırken ortaya çıkan siyasal eşitsizliğe ilişkin açıklamalarını açıkça dört farklı kaynağa dayandırır: askerî kudret, ideoloji, ekonomi ya da yakınlık gibi diğer toplumsal ilişki türleri. Bunların her dördü belirli teşvik türlerinin kişilerarası bağlara katılmasını tanımlamaktadır. Askerî kudret başkaları ile ilişkiye zorlamayı katar, ideoloji inancı katar, iktisadî faaliyet maddî ödülleri katar, bu esnada Earle'ye göre yakınlık ve benzer bağlar, siyasal eşitsizlik açısından yalnızca zayıf temeller sağlar, çünkü görünüşe göre dayanışma, karşılıklı bilgi ve kolektif baskı farklılaşmayı dizginlemektedir (Earle, 1997: 4-9).

Earle daha sonra Neolitik ve Bronz Çağı sırasında Danimarka, MS. 500'den 1534'e kadar yüksek Peru'daki And Dağları ve 800'den 1824'e kadar Havai Adaları'nı inceleyerek bu akıl yürütmeyi sürdürür. Sonuç olarak en yüksek mevkiyi ekonomik ağlara vermektedir:

> Her iktidar kaynağının stratejik kullanımı tarihsel şartlara ve anlık siyasal hedeflere bağlıdır. Diğer alternatifler karşısında bir stratejinin seçilmesi, uygulamanın etkililiği ve maliyeti ile her birinin sürdürülmesi gereken süreyi karşılaştırmayı içerir. Dikkate alınan örneklerde, *asıl tayin edici olan gelişen ekonomi politiğin doğasıymış gibi görünmektedir.* Bir iktidar stratejisinin diğeri karşısında faaliyete sokulması, ekonomi politiğin boyutlarını pekiştirme ve kontrol etme yeteneğine ve merkezî iktidar kaynaklarını geliştirmek için harekete geçirilen artığın kullanımına dayanmaktadır.
>
> (Earle, 1997: 193-4; italikler orijinalinde mevcut. İlgili görüşler için bkz. Midlarsky, 1999)

Earle'nin analizinde ekonomi politik, üretken kaynakları içeren iktidar ilişkilerine işaret etmektedir. Örneğin tarihöncesi Danimarka'da, şefler iktidarlarını ilk olarak yerel otlatma ekonomilerinden artık gaspederek kurar, fakat bunu göze görünen bir cenaze toprağı yığınında ve saygın malların elitler arası ticareti için gerekli olan törensel nesnelerde cisimleşmiş seçkin bir soyağacını tanımlayan bir ideoloji aracılığıyla sağlamlaştırırlardı. İlişkisel olduğunu bilmemekle birlikte, Earle'nin -belirmekte olan şeflikler biçiminde- yükselen siyasal eşitsizliğe ilişkin açıklaması, bariz biçimde asimetrik toplumsal ilişkilerin dinamiklerine dayanmaktadır.

O halde, eşitsizliğin iyi kotarılmış ilişkisel anlatımları kültürel, işlevsel, zora dayalı ya da rekabetçi anlatımlardan daha büyük bir açıklayıcı kazanım sunduğunu öne sürüyorum. Eşitsizliğin geçerli bir açıklaması olarak neyi kabul etmeliyiz? Toplumsal hayatın içsel olarak kaotik olduğu, insan failliğinin her zaman belirlenimi boşa çıkardığı ya da sözel, kültürel ve/veya fenomenolojik bariyerlerin insan davranışının nedenlerini tanımlamaya dönük herhan-

gi bir çabayı engellediği için toplumsal süreçlerin hiçbir açıklamasının fiilen mümkün olmadığı şeklindeki yaygın iddiayı bir kenara bırakalım.

Bilinçli olarak toplumsal fenomenler için açıklama arayan sosyal bilim ve tarihin bu kısımlarında genellikle üç açıklama tarzı rekabet halindedir (Bunge, 1997, 1998; Elster, 1989; Hedström ve Swedberg, 1998; Little, 1991, 1998). İlki toplumsal hayatın en üst düzeyde yasa biçimini alan ampirik düzenlilikler göstermesini beklemektedir; bu durumda açıklama, geçerliliği enine boyuna kabul edilmiş ampirik genellemeler, hatta evrensel yasalar altında içerilen belirli durumlardan meydana gelir. İkincisi toplumsal hayatın belirli niteliklerine, varsayılan daha geniş oluşumlarla bağlantılarını belirleyerek açıklama getirir: toplumlar, kültürler, zihniyetler, kapitalist sistemler vb. Açıklama bu durumda unsurları sistemler içine yerleştirmekten ibarettir. Üçüncüsü ister duygulanımlar, dürtüler, çıkarlar, rasyonel seçimler, genler ya da isterse başka birşey tarafından yönlendirilsin, toplumsal birimleri kendi kendini yönetiyor olarak görür. Açıklama böylelikle toplumsal birimin -örneğin zaman ve mekânın verili bir noktasında bir bireyin inançlarının-durumunu yeniden inşa etmekten ve eylemlerini o durumla makul biçimde ilişkilendirmekten meydana gelir.

Bununla birlikte dördüncü bir görüş dikkati hak etmektedir. Bu da açıklamanın, belirli toplumsal fenomenler içindeki genel kapsamlı güvenilir nedensel mekanizma ve süreçlerin tanımlanmasından meydana geldiğini iddia etmektedir. Nedensel mekanizmalar bazı küme elemanları arasındaki ilişkileri değiştiren olaylardır. Süreçler nedensel mekanizmaların yaygın (ama evrensel olmayan) birleşimleri ve kesitleridir. Toplumsal mekanizmalar algı, bilinç ya da niyetteki değişimleri içerirken bazen bilişseldirler. Toplumsal birimler arasındaki bağlantıların değişikliklerini içerirken bazen ilişkiseldirler. Toplumsal birimlerin çevrelerindeki başkalaşımları içerirken bazen aynı zamanda çevreseldirler. Bu durumda açıklama, gözlemlenen olaylar içine sağlam bilişsel, ilişkisel ve çevresel mekanizmaları yerleştirmekten ibarettir.

Uygulamada bu tarzdaki hiçbir açıklama eksiksiz olamaz. Fakat bütün olayları, daha geniş sistemler içinde birimlerin konumlarını aramak ya da bazı eylemlerin başlaması öncesinde ya da sırasında toplumsal birimin durumunu yeniden inşa etmek için, ampirik genellemeler altına dâhil etmeye göre çok daha uygun olabildiğini öne sürüyorum. Aslına bakılırsa Craig Muldrew'in, Don Kalb'ın ve Timothy Earle'nin eşitsizliğin belirgin somut değişimlerini açıklarken ilişkisel mekanizmaları vurguladıklarını gördük. Onlar, burada

önerdiğim tüm açıklayıcı programı belirtmeksizin genel olarak dördüncü açıklama tarzına örnek teşkil etmektedirler.

Muldrew, Kalb ve Earle'yi bir tarafa bırakarak eşitsizliği açıklamak için çevresel ve bilişsel mekanizmalar içeren, fakat ilişkisel mekanizmalara odaklanan bir yaklaşımı kabaca açıklayayım. Analizim dört ilişkisel mekanizmayı barındırır: sömürme, fırsat biriktirme, öykünme ve uyarlama (kapsamlı bir açıklama için bkz. Tilly, 1998a). Şematik olarak ifade edilirse argüman şöyledir:

- Eşitsizlik, etkileşimin birinden çok diğerine daha büyük avantajlara yol açtığı insanlar ya da insan kümeleri arasındaki bir ilişkidir (mesela savaş beyleri, rakip savaş beylerinin haraçlarından aralıklarla koruma elde eden çok sayıda yerel şeften vergi almaktadır).

- Eşitsizlik, değer üreten kaynaklar üzerindeki eşit olmayan denetimden kaynaklanır (mesela tarımsal bir ekonomide, bazı sülaleler verimli topraklar, diğerleri de verimsiz topraklar üzerinde yerleşiktir).

- Kişilerarası ağlar arasında toplumsal olarak geçerlilik kazanmış (ve çoğunlukla yarım kalmış) sınırlar üzerindeki asimetrik ilişkilerden meydana gelen eşleşmiş ve eşit olmayan kategoriler, geniş bir durum çeşitliliği içinde tekrarlanmaktadır (mesela atlı savaşçılar ile sıradan yaya askerler arasındaki, subaylar ile gönüllü erler arasındaki, aristokratlar ile alt tabaka arasındaki bölünmeler, askerî örgütlenmelerin şaşırtıcı bir kapsamında şekillenmektedir).

- Eşli kategorilerin bu tür düzenlemelerinin olağan etkisi, her bir ağın başkaları tarafından kontrol edilen kaynaklardan eşitsiz olarak dışlanmasıdır (mesela Sarwa[9] serfleri Tshidi efendilerine deri, et ve bal tedarik ederken Tsihi avlarının ganimetlerinden pay almazlar).

- *Sömürü* adını verebileceğimiz eşitsizlik üreten bir mekanizma, bir kaynağı kontrol eden insanlar (a) üretim değerine o kaynak aracılığıyla diğerlerinin çabalarını kattığında, fakat (b) onların çabalarıyla eklenen bütün değerden diğerlerini dışladığında ortaya çıkar (mesela uzun bir süre Güney Afrika altın madenleri aşırı derecede siyah emeğe dayalıydı, fakat siyah madencilere yaşamak için zar zor yetecek kadar ödeme yapılıyordu).

- *Fırsat biriktirme* adını verebileceğimiz diğer bir eşitsizlik üreten mekanizma, değer üreten kaynağın kullanımını bir çıkar grubunun üyeleriyle sınırlamaya dayanır (mesela uzun siyasal mücadeleler yoluyla Amerikalı fizikçi-

[9] Sarwa serfleri, Afrika kıtasının güneyindeki Botsvana Cumhuriyeti'nde yaşayan avcı-toplayıcı topluluklardır (çn.).

ler, Amerikalı eczacılara ilaçları dağıtmak için ayrıcalıklı haklar tahsis ederken, büyük çeşitlilikteki bu ilaçları yazmaya ilişkin ayrıcalıklı haklar elde ettiler).

- Hem sömürü hem de fırsat biriktirme, kontrol edilen kaynaklara bağlı emek tarafından üretilen değerden daha çok ve daha az faydalananlar arasında eşleştirilmiş ve eşit olmayan kategorileri sınırlarda genellikle birleştirir (mesela 19. yüzyıl İngiliz tekstil imalathaneleri, kadınların işinin neredeyse evrensel olarak aynı çaba için daha az mükâfatlandırılmasıyla erkek ve kadınların işlerini keskin biçimde ayırır).

- Ne sömürü ne de fırsat biriktirme, dışlanan tarafları tabi kılmak için öz-bilinçli çabaya ya da dışlanan tarafların alt derecedeki açıkça formüle edilmiş inançlarına gereksinim duyar (mesela eski okul arkadaşları arasından siyasal müttefikler toplamak, daha önce okulları ayıran sınıf, cinsiyet, etnisite ya da dil bölünmelerinden hangisi olursa olsun siyasal bölünmelere kazınır).

- Öykünme (bir ortamdan diğerine mevcut örgütsel biçimlerin, temsillerin ve pratiklerin aktarılması) biçimler, temsiller ve pratikler daha az ve daha çok fayda arasındaki sınırda yer alan eşleşmiş, eşit olmayan kategorileri tesis ettiğinde, genellikle sömürü ve fırsat biriktirmenin işlem maliyetlerini düşürür (mesela yeni otellerin müdürleri, eski otellerdeki gibi cinsiyet, eğitim, etnisite ve yaş ile ilgili temelde aynı işbölümünü kabul ederler, böylece yoksul göçmenler arasından temizlikçilerin ve görece eğitimli göçmen ya da ikinci kuşak mensuplar arasından resepsiyon görevlilerinin işe alınmasını doğallaştırırlar).

- Uyarlama (günden güne etkileşimi ve mevcut bölünmeler etrafında saygın toplumsal ilişkilerin ayrıntılandırılmasını kolaylaştıran yöntemlerin bulunması) kategorik eşitsizliği genellikle sağlamlaştırır (mesela öğrenciler okullarından pekâlâ nefret edebilirler fakat arkadaşlık, kur yapma, rekabet ve günlük ders programlarını okul rutinleriyle iç içe geçirebilirler, böylece bu rutinler içinde kurulan her tür ayrıma bağlı kalabilir ve onları pekiştirebilirler).

- Yerel kategorik ayrımlar mutlaka eşit değillerdir, fakat öyle olduklarında sürdürülmeleri onları koruyan ve doğallaştıran inanç ve pratiklere bağlıdır (mesela kimyacılar ve onların laboratuvar teknisyenleri epeyce bilgi paylaşırlar, ancak unvanları, kimlikleri, yetkileri ve kariyer yörüngeleri onları farklılaştırır).

- Yerel kategorik ayrımlar yaygın biçimde mevcut olan eşleşmiş, eşit olmayan kategorilerle eşleştiklerinde güç kazanır ve daha düşük maliyetle iş

görürler (mesela California marul üreticileri uzun bir süre, bütünüyle vatandaş olmayan harcanabilir Meksikalı göçmenler arasından tarım işçileri toplamayı avantajlı buldular).

- Çok sayıda ve/veya oldukça etkili örgütler aynı kategorik ayrımları kabul ettiklerinde, bu ayrımlar söz konusu örgütlenmeler dışında toplumsal hayatta daha nüfuz edici ve belirleyici duruma geldiler (mesela ordu üsleri ve çevrelerinde askerî rütbe sistemi, bizzat askerler kadar askerî meskenlerin üyeleri için konut, eğlence tesisleri ve ortak sosyalliği damgalar).

- Kategorik olarak farklılaşmış ortamlar içindeki deneyim, katılanlara sistematik olarak yeni ortamlardaki edimler için farklı ve eşit olmayan bir hazırlık sağlar (mesela ırk, cinsiyet ve etnisiteye göre öğrencilerine farklı biçimde davranan öğretmenler, bu öğrencileri başka yerdeki ve daha sonraki otoritelerle değişik ilişkileri doğrultusunda önceden hazırlamaktadırlar).

- Gözlemcilerin genelde eşitsizlik yaratıcı bireysel farklılıklar olarak yorumladıkları şeylerin çoğu gerçekte kategorik örgütlenmenin sonuçlarıdır (mesela Singapur'da İngilizce, Çince ve Malayca konuşan yerliler doğuştan öyle farklı çevreleri deneyimlemektedirler ki, üç kategoriyi ayıran okullar ve kariyerler arasındaki sınırları ancak birkaçı geçebilmektedir).

- Bu sebeplerden dolayı ırk, cinsiyet, etnisite, sınıf, yaş, vatandaşlık, eğitim düzeyi ve farklılaşmanın diğer görünürde karşıtlık yaratan ilkeleri, benzer toplumsal süreçler yoluyla biçimlenir ve önemli bir dereceye kadar örgütsel olarak birbiriyle değiştirilebilirdirler (mesela dinsel, etnik, dilsel ve ırksal milliyetçilikler dikkat çekici şekilde benzer biçimler alırlar ve her nerede ortaya çıkarlarsa dikkat çekici şekilde benzer haklılaştırmalar meydana getirirler).

- Kategorik farklılıklar hakkındaki yanlış inançlar eşitsizliğin oluşumunda küçük bir rol oynarlar; aslında eşitsizliğin haklılaştırmaları olarak durumdan sonra belirme ve sömürü ya da fırsat biriktirme biçimlerindeki kaymaların bir sonucu olarak ilgili taraflarda olduğu gibi değişme eğilimindedirler (mesela halklar uzun süredir bir arada var olduklarında ve sıkça birbirleriyle evlendiklerinde, Hutu-Tutsi ya da Sırp-Hırvat sınırlarındaki gibi insanları birbirleriyle karşı karşıya getirmek için hatırı sayılır bir örgütsel çaba gerekir, fakat bu örgütsel çaba çoğunlukla düşmanca inançlar oluşturur ya da onları güçlendirir).

- Kategorik farklılıklar hakkındaki asılsız inançları değiştirmenin, sömürü ve/veya fırsat biriktirmeyi değiştiren örgütsel değişimin büyük bir etkisi

varken, eşitsizliğin derece ve yönü üzerinde az etkisi vardır (mesela departmanları, farklı göçmen akınlarından çalışanları işe alan fabrikaların içinde, muhtelif türde işler için farklı göçmen gruplarının liyakat ve eğilimleri hakkındaki hikâyeler hızla şekillenir, sonra da işbölümünü güçlendirir).

Eşitsizliğin bu anlatımı geleneksel kültürel, zora dayalı ve rekabetçi anlatımların bazı unsurlarını kapsamına alır. Bu aynı zamanda zayıf biçimde işlevsel bir hat çizer -güçlü biçimde işlevsel değil çünkü eşitsizliğin izini toplum için genel olarak sağladığı hizmete kadar sürmez, fakat zayıf biçimde işlevsel çünkü uygulanabilir sömürü ve fırsat biriktirme ilişkilerinin, sırasıyla bu ilişkileri sürdüren sonuçlar doğurduğunu öne sürer. Bununla birlikte başlıca neden ve sonuçları dinamik toplumsal ilişkiler içinde meydana gelir. Bu, güçlü bir ilişkisel anlatımdır.

Eşitsizliğin bu anlatımının ima ettiği nedensel anlatı türü işte buradadır. Eşitsizlik üreten süreçlerle iletişim arasında belirgin benzerlikler vardır: taraflar her iki yönde kaynak aktararak, geçici mutabakatlar ve yaptıkları şeyler hakkında şarta bağlı olarak paylaşılan tanımlamalar üstüne pazarlık ederek, tekrarlayan biçimde etkileşime girmektedirler (bkz. Tilly, 1998b). Bu etkileşim kısmen mevcut diyaloga karşılık verir, fakat etkileşim bizzat bu diyalogları değişikliğe uğratır ve katılanlar aralıksız olarak doğaçlama yaptıkları için ancak hepsi birden iş görür. Bununla birlikte mevcut diyaloglar hayatî biçimde eşleşmiş, eşit olmayan kategorileri içerir. Sömürü ya da fırsat biriktirme peşinde olan, değerli kaynakları kontrol edenler genellikle kategorik çiftleri bulur ya da ödünç alırlar, o kaynakların ürünlerinden daha fazla ya da daha az faydalananlar arasındaki ayrım çizgileri üstüne onları kurarlar.

Bu geniş bağlam içinde cinsiyet, ırk, etnisite, sınıf, din, vatandaşlık, soy ve çok sayıda kategorik ilkeler yoluyla eşitsizlik, ortak nedensel örüntüler takip ederler. Eşitsizlik ve değişimlerinin açıklaması bu yüzden toplumsal etkileşimin parçaları içindeki nedensel mekanizmaların -özellikle sömürü, fırsat biriktirme, öykünme ve uyarlamanın- birleşim ve kesitlerinin tanımlanması üzerine yoğunlaşmalıdır.

Eşitsizliğe ilişkin benim kendi somut çalışmalarım (örneğin Tilly, 1982, 1984), bu türden bir akıl yürütmeyi başlıca modern Avrupa'nın tarihsel deneyimine ve günümüz Kuzey Amerika'sına uygulamıştır. Muldrew, Wolf ve Earle'nin analizlerinin gösterdiği gibi, yine de benzer mekanizmalar ve süreçler günümüzdeki Batı'nın çok uzağından yükselmektedir. Sosyalizm sonrası

ve sömürgecilik sonrası yönetimlerde değişen eşitsizliği anlamlandırmaya çalışan her antropologun Muldrew türündeki ilişkisel süreçleri inceleme fırsatı vardır. Büyük olasılıkla sömürü, fırsat biriktirme, öykünme ve uyarlama bu tür antropologların gözlemlediği değişimlerin hatırı sayılır bir payı üretmektedir. Daha bildik kültürel, işlevsel, zora dayalı ve rekabetçi modellerle karşılaştırıldığında ilişkisel modeller antropolojik ilgiyi hak etmektedir.

## Kaynakça

Appiah, Kwame Anthony ve Henry Louis Gates Jr., ed. (1995) *Identities.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Barth, Fredrik, ed. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference.* Bergen-Oslo: Universitetsforlaget.

Bates, Robert H., Avner Greif, Margaret Levi, Jean-Laurent Rosenthal ve Barry R. Weingast (1998) *Analytical Narratives.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bearman, Peter S. (1993) *Relations into Rhetorics. Local Elite Social Structure in Norfolk, England, 1540-1640.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Besley, Timothy (1995) 'Nonmarket Institutions for Credit and Risk Sharing in Low-Income Countries', *Journal of Economic Perspectives* 9: 169-88.

Blackwood, Evelyn (1998) 'Tombois in West Sumatra: Constructing Masculinity and Erotic Desire', *Cultural Anthropology* 13: 491-521.

Bonneuil, Noël (1997) 'Jeux, équilibres et régulation des populations sous contrainte de viabilité. Une lecture de l'oeuvre de l'anthropologue Fredrik Barth', *Population* 52: 947-76.

Brass, Paul R., ed. (1996) *Riots and Pogroms.* New York: New York University Press.

Brass, Paul R., ed. (1997) *Theft of an Idol. Text and Context in the Representation of Collective Violence.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bunge, Mario (1997) 'Mechanism and Explanation', *Philosophy of the Social Sciences* 27: 410-65.

Bunge, Mario (1998) *Social Science Under Debate: A Philosophical Perspective.* Toronto: University of Toronto Press.

Burawoy, Michael and Katherine Verdery, eds (1999) *Uncertain Transition. Ethnographies of Change in the Postsocialist World.* Lanham: Rowman and Littlefield.

Burt, Ronald S. and Marc Knez (1995) 'Kinds of Third-Party Effects on Trust', *Rationality and Society* 7: 255-92.

Cerulo, Karen A. (1997) 'Identity Construction: New Issues, New Directions', *Annual Review of Sociology* 23: 385-409.

Comaroff, John and Jean Comaroff (1992) *Ethnography and the Historical Imagination.* Boulder, CO: Westview.

Cooper, Frederick (1994) 'Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History', *American Historical Review* 99: 1516-45.

Cooper, Frederick ve Laura Ann Stoler, ed. (1997) *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World.* Berkeley: University of California Press.

Cornell, Stephen ve Douglass Hartmann (1998) *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World.* Thousand Oaks, CA: Pine Forge.

Daniel, E. Valentine (1996) *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Davis, John (1992) *Exchange.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Domínguez, Virginia R. (1986) *White by Definition. Social Classification in Creole Louisiana.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Dumont, Louis (1970) *Homo Hierarchicus. An Essay on the Caste System.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Earle, Timothy (1997) *How Chiefs Come to Power. The Political Economy in Prehistory.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Edwards, Bob ve Michael W. Foley (1998) 'Beyond Tocqueville: Civil Society and Social Capital in Comparative Perspective', *American Behavioral Scientist* 42(1): tüm sayı.

Elster, Jon (1989) *Nuts and Bolts for the Social Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, Jon (1999) *Alchemists of the Mind. Rationality and the Emotions.* Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, Jon, Claus Offe ve Ulrich K. Preuss (1998) *Institutional Design in Post-Communist Societies. Rebuilding the Ship at Sea.* Cambridge: Cambridge University Press.

Feige, Edgar (1998) 'Underground Activity and Institutional Change: Productive, Protective, and Predatory Behavior in Transition Economies', Joan Nelson, Charles Tilly ve Lee Walker (ed.) *Transforming Post-Communist Political Economies* içinde. Washington, DC: National Academy Press.

Ferguson, James (1997) 'Anthropology and Its Evil Twin. "Development" in the Constitution of a Discipline', Frederick Cooper and Randall Packard (ed.) *International Development and the Social Sciences. Essays on the History and Politics of Knowledge* içinde. Berkeley: University of California Press.

Friedman, Jonathan (1994) *Cultural Identity & Global Process.* London: Sage.

Gal, Susan (1987) 'Codeswitching and Consciousness in the European Periphery', *American Ethnologist* 14: 637-53.

Gal, Susan (1989) 'Language and Political Economy', *Annual Review of Anthropology* 18: 345-69.

Gambetta, Diego (1993) *The Sicilian Mafia. The Business of Private Protection.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gould, Roger V. (1999) 'Collective Violence and Group Solidarity: Evidence from a Feuding Society', *American Sociological Review* 64: 356-80.

Granovetter, Mark (1995) 'The Economic Sociology of Firms and Entrepreneurs', Alejandro Portes (ed.) *The Economic Sociology of Immigration. Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship* içinde. New York: Russell Sage Foundation.

Granovetter, Mark ve Charles Tilly (1988) 'Inequality and Labor Processes', Neil J. Smelser (ed.) *Handbook of Sociology* içinde. Newbury Park, CA: Sage.

Greif, Avner (1994) 'Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies', *Journal of Political Economy* 102: 912-50.

Grusky, David B., ed. (1994) *Social Stratification. Class, Race, and Gender*. Boulder, CO: Westview.

Grusky, David B. ve Jesper B. Sørensen (1998) 'Can Class Analysis Be Salvaged?', *American Journal of Sociology* 103: 1187-1234.

Guyer, Jane I., ed. (1995) *Money Matters*. London: Heinemann.

Hale, Charles R. (1997) 'Cultural Politics of Identity in Latin America', *Annual Review of Anthropology* 26: 567-90.

Hanagan, Michael P. (1994) 'New Perspectives on Class Formation: Culture, Reproduction, and Agency', *Social Science History* 18: 77-94.

Harrison, Faye V. (1995) 'The Persistent Power of "Race" in the Cultural and Political Economy of Racism', *Annual Review of Anthropology* 24: 47-74.

Hart, Janet (1996) *New Voices in the Nation. Women and the Greek Resistance, 1941-1964*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hedström, Peter ve Richard Swedberg, ed. (1998) *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kalb, Don (1997) *Expanding Class. Power and Everyday Politics in Industrial Communities, The Netherlands, 1850-1950*. Durham, NC: Duke University Press.

Karakasidou, Anastasia N. (1997) *Fields of Wheat, Hills of Blood. Passages to Nationhood in Greek Macedonia, 1870-1990*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Kuper, Adam (1999) *Culture. The Anthropologists' Account*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Landa, Janet Tai (1994) *Trust, Ethnicity, and Identity. Beyond the New Institutional Economics of Ethnic Trading Networks, Contract Law, and Gift-Exchange*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Lebovics, Herman (1995) 'Une "nouvelle histoire culturelle"? La politique de la différence chez les historiens américains', *Genèses* 20: 116-25.

Ledeneva, Alena V. (1998) *Russia's Economy of Favours. Blat, Networking and Informal Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

Levi, Margaret (1997) *Consent, Dissent, and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Little, Daniel (1991) *Varieties of Social Explanation. An Introduction to the Philosophy of Social Science*. Boulder, CO: Westview.

Little, Daniel (1998) *On the Philosophy of the Social Sciences. Microfoundations, Method, and Causation*. New Brunswick, NJ: Transaction.

Lonkila, Markku (1999) *Social Networks in Post-Soviet Russia*. Helsinki: Kikimora Publications.

Ludden, David, ed. (1996) *Contesting the Nation. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

McGowen, Randall (1999) 'From Pillory to Gallows: The Punishment of Forgery in the Age of the Financial Revolution', *Past & Present* 165: 107-40.

Midlarsky, Manus I. (1999) *The Evolution of Inequality. War, State Survival, and Democracy in Comparative Perspective.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Muldrew, Craig (1993) 'Interpreting the Market: The Ethics of Credit and Community Relations in Early Modern England', *Social History* 18: 163-83.

Muldrew, Craig (1998) *The Economy of Obligation. The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England.* London: Macmillan.

Nagi, Saad Z. (1992) 'Ethnic Identification and Nationalist Movements', *Human Organization* 51: 307-17.

Ong, Aihwa (1996) 'Cultural Citizenship as Subject-Making: Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States', *Current Anthropology* 37: 737-62.

Paxton, Pamela (1999) 'Is Social Capital Declining in the United States? A Multiple Indicator Assessment', *American Journal of Sociology* 108: 88-127.

Postel-Vinay, Gilles (1998) *La Terre et L'argent. L'agriculture et le Crédit en France du XVIIIe au Début du XXe Siécle.* Paris: Albin Michel.

Rollison, David (1992) *The Local Origins of Modern Society. Gloucestershire 1500-1800.* London: Routledge.

Rotberg, Robert, ed. (1999) 'Patterns of Social Capital: Stability and Change in Comparative Perspective', *Journal of Interdisciplinary History* 29(3) ve 29(4): tüm sayılar.

Roy, Beth (1994) *Some Trouble with Cows. Making Sense of Social Conflict.* Berkeley: University of California Press.

Scott, James C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts.* New Haven, CT: Yale University Press.

Seligman, Adam (1997) *The Problem of Trust.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Shapiro, Susan P. (1987) 'The Social Control of Impersonal Trust', *American Journal of Sociology* 93: 623-58.

Solnick, Steven L. (1998) *Stealing the State. Control and Collapse in Soviet Institutions.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Stark, Oded (1995) *Altruism and Beyond. An Economic Analysis of Transfers and Exchanges within Families and Groups.* Cambridge: Cambridge University Press.

Steinberg, Marc W. (1999) *Fighting Words. Working-Class Formation, Collective Action, and Discourse in Early Nineteenth-Century England.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Steinmetz, George (1993) 'Reflections on the Role of Social Narratives in Working- Class Formation: Narrative Theory in the Social Sciences', *Social Science History* 16: 489-516.

Tambiah, Stanley J. (1996) *Leveling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia.* Berkeley: University of California Press.

Tambiah, Stanley J. (1997) 'Friends, Neighbors, Enemies, Strangers: Aggressor and Victim in Civilian Ethnic Riots', *Social Science and Medicine* 45: 1177-88.

Tilly, Charles (1982) 'Proletarianization and Rural Collective Action in East Anglia and Elsewhere, 1500-1900', *Peasant Studies* 10: 5-34.

Tilly, Charles (1984) 'Demographic Origins of the European Proletariat', in David Levine (ed.) *Proletarianization and Family Life*. Orlando, FL: Academic Press.

Tilly, Charles (1998a) *Durable Inequality*. Berkeley: University of California Press.

Tilly, Charles (1998b) 'Contentious Conversation', *Social Research* 65: 491-510.

Tilly, Charles (1999) 'Power - Top Down and Bottom Up', *Journal of Political Philosophy* 7: 330-52.

Tilly, Chris and Charles Tilly (1998) *Work Under Capitalism*. Boulder, CO: Westview.

Verdery, Katherine (1991) *National Ideology Under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley: University of California Press.

Williams, Brackette (1989) 'A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain', *Annual Review of Anthropology* 18: 401-44.

Williams, Brett, ed. (1991) *The Politics of Culture*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Wolf, Eric R. (1982) *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.

Wolf, Eric R. (1999) *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley: University of California Press.

Wong, R. Bin (1997) *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Woolcock, Michael (1998) 'Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework', *Theory and Society* 27: 151-208.

Wright, Erik Olin (1997) *Class Counts. Comparative Studies in Class Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wrightson, Keith (1982) *English Society 1580-1680*. London: Hutchinson.

Wrightson, Keith ve David Levine (1979) *Poverty and Piety in an English Village. Terling, 1525-1700*. New York: Academic Press.

Wrightson, Keith ve David Levine (1991) *The Making of an Industrial Society. Whickham, 1560-1765*. Oxford: Clarendon Press.

Yamagishi, Toshio ve Midori Yamagishi (1994) 'Trust and Commitment in the United States and Japan', *Motivation and Emotion* 18: 129-66.

Zelizer, Viviana (1994) *The Social Meaning of Money*. New York: Basic Books.

Zelizer, Viviana (1999) 'Multiple Markets, Multiple Cultures', Neil Smelser and Jeffrey Alexander (eds) *Diversity and its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society* içinde. Princeton, NJ: Princeton University Press.

# Charles Tilly'nin *Identities, Boundaries, and Social Ties* Adlı Çalışmasındaki İlişkisel Unsur[1]

*Mario DIANI*[2]

## 1. Giriş

Charles Tilly'nin sosyal değişme anlayışımıza olan katkısı -kolektif şiddetten devlet inşasına, demokratikleşmeden kentleşmeye, "mücadeleci politika"dan "sürekli eşitsizlikler"e- öyle derin ve geniştir ki onun ilişkisel ve yapısal muhakemesini özetlemeye yönelik herhangi bir girişim, kaçınılmaz olarak basite indirgeme ve bazı noktaları ihmal etme riskini taşır. Bu makale de bu yetersizliklerden kaçma iddiasında değildir. İleriki kısımlarda, özgül tarihsel süreçleri analizinin detaylarına girmeden, Tilly'nin son yapıtının kavramsal ve metodolojik yönlerine odaklanıyorum. Bununla birlikte, onun ağ düşüncesinin gelişimindeki bazı önemli adımları izah ettikleri için, Tilly'nin kolektif eylem analizlerine kayda değer oranda ilgi gösteriyorum. İnanıyorum ki bu, Tilly'nin yapıtındaki bazı kilit meseleleri ve onların yapısal analistler için uygunluğunu ortaya koyacaktır.

Tilly'nin yapıtı, sadece sosyal bağların doğası hakkında değil, onların farklı modelleri, kamu politikaları ve yapısal değişimle münasebetleri hak-

[1] Mario Diani, "The relational element in Charles Tilly's recent (and not so recent) work" Social Networks 29: (2007), s. 316-23.

[2] Çeviri: Ömer Küçük

kında da derin sorular ortaya koyar. En az üç açıdan, Tilly ilişkiselci bir bilim insanı olarak görülebilir:

1. *Yapı ve (kolektif) eylem arasındaki ilişkiyi yeniden formüle edişi açısından*: Bu, en derli toplu biçimde Tilly'nin kolektif eylem dinamikleri üzerine eski yapıtında bulunur, en iyi şekilde *Mobilizasyondan Devrime* (Tilly, 1978)'de örneklendirilir. Burada odak, kolektif eylem potansiyelinin gerçek kolektif eyleme dönüşümü ve bunun bir halkın yapısal vasıflarıyla nasıl şekillendirildiği üzerindedir.

2. *Politik mücadelenin ilişkisel yönlerini sistematik analizi açısından*: Bu, öncelikle, ağ analizi araçlarının politik etkileşimlerin araştırılmasına uygulanması biçimini alır. Çatışmanın gazeteler ve diğer belgesel kaynaklar aracılığıyla zaman içindeki gelişiminin incelenmesi Tilly'nin çalışmasını her zaman çeşitli politik aktörlerin etkileşimlerine duyarlı kılmış olsa da, yalnızca bazı yakın dönem çalışmalarında (örn., Tilly ve Wood, 2003) SNA [*Social Network Analysis* - Sosyal Ağ Araştırması] kavramları ve araçları bu vazifeye en belirgin biçimde uygulanmıştır. Bu bağlamda, ağlar esas olarak aktörler ya da aktör grupları (*categories of actors*) arasındaki stratejik etkileşimlerden oluşmaktadır.

3. *Yakın zamanlı yazılarına yansıdığı şekilde, politik mücadeleye ve daha geniş anlamda sosyal değişmeye sistematik, ilişkisel bir yaklaşım geliştirmesi açısından*: Böyle bir girişimin temeli, sosyal değişme süreçlerini belirli sosyal mekanizmaların çeşitli birleşimlerine ve ilişkisel açıklamaya dayalı modeller ışığında açıklayan genel bir sosyal değişme fikridir. Bu tabloda, sosyal yaşam, sınır oluşumu ve kimlik gibi gruplandırma süreçlerini şart koşar. Bu gruplandırıcı mekanizmalar, grupsal eşitsizliğin ve güven ağlarının gelişimine, ayrıca, tabakalaşmanın ve göç gibi bununla ilgili süreçlerin analizine temel sağlar. Bu gruplarla kamu politikaları arasındaki karşılıklı ilişki, demokratikleşme ve demokrasinin geri çevrimi[3] süreçlerinin çerçevesini oluşturur. Bunlar; eşitsizlik, demokratikleşme ve ikisi arasındaki etkileşimler üzerine bir dizi kitapta (Tilly, 1998, 2003, 2004, 2005a, b; Kousis ve Tilly, 2005) düşünülmüş ve ortaya konmuştur.

Her ne kadar büyük ölçüde üçüncü tip katkı üzerinde odaklanıyorsam da, önceki yapıta bir miktar dikkat çekmek yararlıdır; çünkü o, Tilly'nin son yapıtını daha iyi konumlandırmamıza yardımcı olur ve etkileşim olarak ağlar düşüncesiyle sosyal ilişkiler olarak ağlar düşüncesi arasındaki gerilimi ortaya çıkarır.

[3] "*De-democratization*" teriminin "demokrasinin geri çevrimi" şeklindeki Türkçe karşılığı için Ebru Arıcan'ın Tilly çevirisinden (Demokrasi, 2011, Phoenix Yay., Ankara) yaralanıyoruz (ç.n.).

## 2. Kolektif Eylem Ağları

1970'lerde, Tilly yapı ve eylem arasındaki ilişkinin o zamanlar baskın olan yorumlarıyla, hem Marksistler hem de işlevselcilerle bağlarını kopardı. Bütün farklılıklarına karşın bu iki yorum, belli bir grubun üyelerince deneyimlenmiş belirli koşullara/durumlara bir tepki olarak kolektif eylem görüşünü paylaşıyordu. Tilly, White'ın (1965) (grup ve ağ kavramlarının birleşmesinden doğan) *catnet*[4] kavramını alana dâhil ederek iki geleneğin de ötesine geçti. Kolektif eylemin, ancak -sınıf, ulus, din ya da başka bir şeyle ilişkili olsun- grupsal özelliklerin belirli ilişkisel yapılarla birleştirilebildiği ölçüde olanaklı olduğunu vurguladı. Bu ağlar aracılığıyla, bireysel nitelikler kolektif vasıflara dönüştürülür ve kolektif eylemi sürdürmek için gerekli olan -bilişsel, sembolik, duygulanımsal- kaynaklar üretilir ve dolaşıma sokulur. Bu suretle, kolektif eyleme ilişkin bedel ve risklerin etkili ve verimli bir biçimde üstesinden gelinir. Yıllar boyunca, Tilly'nin anlayışı, ağlarla kolektif eylem arasındaki ilişki hakkında sosyal hareketler araştırmacılarına ve daha geniş sosyal ve politik süreçleri araştıranlara nüfuz eden etkileyici bir araştırma çizgisi oluşturdu (yeni değerlendirmeler için bkz., Kitts, 2000; Diani ve McAdam, 2003: bölüm I; Diani, 2004).

Tilly'nin kolektif eylemin ilişkisel incelemesine son derece özgül katkılarından bir diğeri, çatışma ve mücadele olaylarının zaman içinde incelenmesine yönelik olarak geliştirdiği artsüremli (*diachronic*) yaklaşımdan oluşur (bir değerlendirme için bkz., Tarrow, 1996). 1990'ların tarihsel sosyoloji dönemecinin "büyük olaylar"a odaklanan diğer seçkin temsilcilerine (örneğin, Bastille baskını üzerine Sewell, 1996) karşı Tilly, sistematik tarihsel veriyi uzun vadeli bir perspektifte analiz eder. Gazeteler, resmi gazeteler, devlet arşivleri, dini belgeler ve yerel kayıtların hepsi, meydan okuyanlar ve gücü elinde tutanlar arasındaki karşılaşmalar üzerine veri dizileri üretmek için araştırılır. Bunlar Fransa, Britanya, Almanya ve İtalya gibi türlü ülkeleri kapsar ve birkaç on yıldan (Britanya: Tilly, 1995) birkaç yüzyıla (Fransa: Tilly, 1986) dek, her şeyi kapsayan veriler ile zaman içinde çeşitli noktalar kuşatılır. Birbirleriyle yarışan aktörler sosyal ve politik gelişmeler üzerinde denetim sağlamak, karar alma işlemlerine erişimlerini güvence altına almak, ya da tersine, talep sahiplerini ve rakipleri bundan uzak tutmak için mücadele ederken, bu araştırmaların odak noktaları da büyük ölçüde bu tür etkileşimlerdir. Eğer bu terimle daha sınırlı

---

[4] "*Categories*" (gruplar) ve "*networks*"(ağlar) sözcüklerinin ilk heceleri birleştirilerek oluşturulmuş bir terim (ç.n.).

olarak karşılıklı yükümlülük ve ortak kimlik içeren bağları kastediyorsak, bu araştırmalarda sosyal ilişkiler açısından çok az şey keşfedilmektedir.

Son zamanlarda Tilly, bağların gelişiminin aynı ya da benzer kaynakların önceki analizleri yoluyla elde edilebilecek olandan daha sistematik bir kartografisine ulaşmak için ağ analizi araçlarını kullanmaya başlamıştır. Bunun incelikli bir örneği, Tilly ve Wood'un (2003) Britanya'da 1828 ve 1834 arasında süren mücadeleyi analizlerinde görülür. Bu dönem, Muhalif Protestanlara katılım haklarının tanınmasından Katoliklerin oy kullanma hakkının genişletilmesinin 1832 Reform Kanunuyla kabulüne kadar değişen konulara yönelik muhtelif seferberliklerin hemen hemen aynı zamanda tırmanışa geçtiği mücadelenin fazlasıyla yoğun bir safhasıydı. Tilly ve Wood, bu zaman diliminde Kent'te, Lancashire'da ve Middlesex'de ortaya çıkan mücadeleci topluluklara bakarak, talep-oluşturucu etkinlikleri (yani, sayesinde belli aktörlerin diğer aktörler üzerinde pozitif ya da negatif talepler oluşturduğu eylemler) tanımlarlar. Her bir etkinlikte olayla alakalı belirli taraflar arasındaki ilişkilere odaklanmak yerine, onlar bunları olayla "daha genel biçimde alakalı politik aktör grupları" (örneğin, işçiler, parlamento, hükümet, hükümdarlık üyeleri vb. [Tilly ve Wood, 2003: 154]) arasındaki ilişkilerin belirtisi olarak alırlar. Tilly ve Wood, çok çeşitli dayanışma ve karşılıklı bağlılık düzeylerini gerektiren ve saldırıdan iletişime kadar uzanan farklı etkileşim biçimlerini birleştirerek, Knoke ve Burt'un (1983) saygınlık ölçümünü gruplar arasındaki ilişkilere uygularlar. Böyle yaparak, hem Parlamentonun farklı mevkiler karşısındaki merkezi konumunu hem de mücadelenin 1832 Reform Kanununun kabulünden sonra artan biçimde dar fikirli/mahalli ve tikelci biçimler benimsediği kırsal Kent'te politik bir muhatap olarak kraliyetin devam eden anlamlılığını belgelerler. Bu, mücadelenin ulusal sosyal hareket modeline benzemeye başladığı endüstriyel Lancashire'la ve şehirli Middlesex'le tezatlık içindedir (Tilly ve Wood, 2003: 169). Bu analiz, kabataslak biçimde de olsa, ağ analizi tekniklerinin, kolektif olayların ve onların zaman içindeki gelişimlerinin topyekûn bir incelemesine yardımcı olabileceği vaadine işaret eder.

## 3. Sosyal Değişmeyi Haritalandırmak ve Açıklamak

Sosyal süreçleri nasıl açıklamalı? Tilly, son yapıtı boyunca kendi kolektif eylem üzerindeki vurgusunun tamamen ötesine giden yollardan bu soruyu formüle eder. Yanıtlarken, birbirinin yerine geçebilen şekilde "ilişkisel"

ya da "işlemsel" olarak adlandırdığı açıklama tiplerini diğerleriyle, daha yerleşik yaklaşımlarla karşıtlaştırır. Zaman zaman, -örneğin, eşitsizlik analizinde (Tilly, 2005a: 100-101)- açıklayıcı modellerin farklı tipolojilerine atıfta bulunur. Çoğunlukla; sistematik, eğilimsel (*dispositional*) ve işlemsel açıklamaları birbirinden ayırır:

> Sistematik açıklamalar; toplum, dünya ekonomisi, topluluk, organizasyon, hane ya da uç durumda bir kişi gibi tutarlı, kendini kendini idame ettirebilen mevcudiyetleri varsayar, olayları bu mevcudiyet dâhilinde, bu mevcudiyetin bütünü içerisindeki konumları aracılığıyla açıklarlar. ... Niyetsel açıklamalar, benzer biçimde tutarlı mevcudiyetler -bu defa, diğer mevcudiyetler yerine ekseriyetle bireyler- varsayar, ama bu varlıkların eylemlerini eylem noktasından hemen önceki yönelimleri aracılığıyla açıklar. ... İşlemsel açıklamalar, sosyal konumlar arasındaki etkileşimleri kendileri için başlangıç noktası olarak alır, hem bu konumlardaki olayları hem de bu konumların kalıcı özelliklerini etkileşimlerin sonuçları olarak değerlendirir
> (Tilly, 2005a:14).

İşlemsel açıklamalar yönündeki tercih, kapsayıcı genel yasalar aramak yerine değişimin özgül *parçalarını* açıklamak için mekanizmalara ve süreçlere odaklanan yaklaşımın bir bileşenidir. Bu parçalar, geniş bir biçimde (belki de biraz fazla geniş biçimde) "sosyal yaşamın kesintisiz akışları" olarak tanımlanmıştır (Tilly, 2005a: 28) - fakat ayrıca bkz., McAdam ve diğerleri (2001). Bunlar, özgül bir kolektif eylem vakası ya da seferberliğinden demokratikleşme gibi büyük ölçekli süreçlere dek uzanabilen değişme olaylarını kapsar. Mekanizmalar ise, "özgülleştirilmiş öğe gruplarının aralarındaki ilişkileri bir durumlar çeşitliliği boyunca aynı ya da büyük ölçüde benzer yollarla değiştiren sınırlandırılmış bir olaylar sınıfını biçimlendirir. ... Süreçler, sıklıkla rastlanan birleşimler ya da mekanizma düzenleridir" (Tilly, 2005a: 28). Bundan sonra, en azından üç mekanizma tipi arasında ayrım yapmak mümkündür: "Çevresel mekanizmalar, sosyal yaşamı etkileyen koşullar üzerinde dışsal olarak üretilmiş baskıları işaret eder. ... Bilişsel mekanizmalar, bireysel ve kolektif algının değişimi aracılığıyla işler" (Tilly, 2005a: 26). Bizi daha çok ilgilendirenler, "insanlar, gruplar ve kişilerarası ağlar arasındaki bağlantılar"ı değiştiren ilişkisel mekanizmalardır (Tilly, 2005a: 27). Her ne kadar ilişkisel mekanizmalar Tilly'nin analizlerinde kullandığı tek açıklayıcı mekanizmalar değilse de, onun yakın tarihli sosyal ve politik değişme açıklamalarında şüphesiz merkezi bir rol oynar.

İlişkisel mekanizmalar ne tür bağlantılar oluşturur? Tilly, eşitsizlik analizi bağlamında, "temel sosyal konfigürasyonlar"ın bir tipolojisini sunar (Tilly, 2005a: 75-76): *zincirler, hiyerarşiler, üçlüler;* ("sosyal olarak anlamlı bir sı-

nır ve bunun her iki yanındaki konumlar arasında en az bir bağdan oluşan") *grupsal çiftler*; ve ("içinde en az bir konumun içsel konumların üyelerini çevreleyen sınır boyunca bağlar kurma hakkı olduğu iyi sınırlandırılmış konum dizileri" olan) *organizasyonlar*. Bu konfigürasyonlardan bazıları diğerlerinden daha iyi belirlenmiştir (örnek olarak, pek çokları Tilly'nin "sadece özel bir zincir türü" şeklindeki hiyerarşi tanımlamasıyla sorun yaşayacaktır [Tilly, 2005a: 75]); bazıları özgül analizlerde diğerlerinden daha yaygın olarak kullanılmıştır. Örneğin Tilly, sınır tanımı sürecinin kilit öğesi olarak en sık "grupsal çift" kavramına başvurur.

Gruplandırma süreci Tilly'nin yaklaşımında kilit bir öğeyi temsil eder. Sınıfla, ticaretle, toplumsal cinsiyetle, milliyetle, dinle ya da başka bir şeyle ilgili olarak eklemlenmiş olsun, sosyal sınırların belirişi hem sosyal ilişkilerde hem de sosyal temsillerde (her ikisi karşılıklı olarak birbirlerini oluşturur) yansır. Sosyal sınırlar, kendilerinin bir ya da diğer tarafında yerleşmiş konumlar arasındaki özgül ilişki modellerini tanımlar. Sınırlar bunun yanında, kendileri tarafından belirlenmiş iki grup arasında özgün bir ilişki türü tanımlar ve ayrıca sınırın her iki yanında yerleşmiş konumların kendine özgü sosyal temsillerine tekabül eder: Onları bağlayan ve ayıran şey olarak (Tilly, 2005a: 134). Hemen hemen aynı öğeler sosyal kimlikleri tanımlar: Örneğin, insanların, onların arkadaşlarının ve düşmanlarının ortak öyküleri, kolektif temsilleri ve iştigal ettikleri ilişkisel modeller (Tilly, 2005a: 209).

Sosyal sınırların oluşumu, dönüşümü, etkinleştirilmesi ve baskılanması pek çok sosyal mekanizmanın karşılıklı etkileşimiyle meydana gelir. Onlara daha yakından bakmak genel olarak Tilly'nin analiz mantığının iyi bir açıklamasını sunar. Bazı mekanizmalar sınırlarda bir dönüşümü hızlandırır; diğerleri doğrudan sınır değişimlerinden oluşur. İlki şunları içerir:

- *Karşılaşmalar*; daha önceden iletişimde olmayan konumlar arasında etkileşimin artmasına karşılık olarak (örneğin göç sonucu).

- *Dayatma*; otoriter müdahaleyle yeni hatların şekillendirildiği yerde (akla hemen geldiği gibi yalnızca devletçe değil, ama bütün türlerden otoriter pozisyonlarda olan aktörlerce).

- *Ödünç alma*; sosyal organizasyonların yeni biçimleri başka çerçevelerde mevcut olanlardan ilham aldığında (örneğin, yeni gelişen endüstriyel sektörlerde toplumsal cinsiyet farklılıkları eski kuruluşlu sektörlerdekine benzer hatlar boyunca yeniden üretildiğinde).

- *Söyleşi*; grup sınırları boyunca bilgi akışları her iki taraflarındaki temsilleri etkilediklerinde. Harekete geçirici değişiklikler; diğerleri onaylanmazken belirli etkileşimler ve kimlikler üçüncü taraflarca pozitif biçimde onaylandığında (Tilly, 2005a: 137-142).

Bu mekanizmalar daha sonra sınır değişimi üretmek için çeşitli biçimlerde bir araya gelirler. Bu, şu vasıtalarla olur:

- *Yazma* (sınırlar zorlandığında ve daha keskin hale getirildiğinde)

- *Silme*; belirli değişimlerin diğer sosyal sınırlarla bağlantılı olarak etkinleşmesi (ya da etkinleşmenin geri çevrimi) aracılığıyla

- *Konum transferi*; sınırın bir tarafındaki konumlar diğer tarafa hareket ettiğinde (Tilly, 2005a: 142-146).

Örneğin, dini köktencilik durumunda, dini cemaatlerin üyeleri arasındaki sınır ve onların çevreleri güçlendiğinde *yazma*ya sahip olacağızdır; cemaat üyeleri artan biçimde dini terimlerle tanımlanan sınıra bağlılığa odaklanırken diğer sınırlardan (örneğin, sınıfsal ya da ulusal hatlarla tanımlananlardan) bağlılıklarını geri çektiklerinde *etkinleşme*ye (ve geri çevrimine); ve bireyler kabul töreni ayinlerinden geçtikten sonra bir cemaate devşirildiğinde, *konum transferi*ne.

## 4. Kalıcı Eşitsizlikler, Güven Ağları ve Demokratikleşme

Sosyal sınırları çizmede ve bunlara karşılık gelen kimlikleri inşa etmede politik girişimcilerin rolü (örneğin, Tilly, 2005a: 211) herhangi bir sosyal gruplaşmanın sosyal ve politik olarak kurulmuş doğasını vurgular. Nesnelci terimlerle tanımlandığında, bunlar hiçbir zaman sadece sosyal yapıdaki değişmelerin sonuçları değildir. Tam tersine, çoklu aktörlerin sosyal ilişkileri kendi çıkarları yönünde şekillendirmek ve bunu ortaya çıkabilecek herhangi bir türdeki çevresel fırsatı etkilemede kullanmak için meydana getirdiği girişimlerden büyük oranda koordine olmamış ve planlanmamış ikisinin içinden çıkarlar.

Bu yaklaşım Tilly'nin kalıcı eşitsizlik analizinde açık seçik gösterilmiştir. Bazı grupsal farklılıklar temelinde tanımlanmış işlenmiş gruplar arasındaki sosyal sınırların sosyal kaynaklara ve/veya fırsatlara eşit olmayan erişim ürettiği her seferinde eşitsizliğe sahibiz (Tilly, 1998, 2005a: 5-8. bölümler). Kalıcı eşitsizlikler, kurumsallaşmış grupsal farklılıkları yansıtır (Tilly, 2005a: 73).

Grupsal eşitsizlik sistemleri; kültürel, politik ve sosyal düzeylerdeki aralıksız sınır tanımlama ve yeniden tanımlama süreçleri içinden belirir. Onları iki temel mekanizma harekete geçirir:

- *Sömürü*; "güçlü, birleşmiş insanların; emeklerinin yarattığı tam değerden yoksun bıraktıkları grup dışı insanların emeklerini koordine ederek ciddi miktarda çoğalmış kazançlar elde ettikleri kaynakları yönettiği yerde" (Tilly, 2005a: 74);

- *Fırsat stoklama*; "grupsal olarak çerçevelenmiş bir ağın üyeleri değerli, yenilenebilir, tekele tâbi, ağ etkinliklerini destekleyici ve ağın işleyiş biçimi tarafından geliştirilmiş bir kaynağa erişim elde ettiklerinde" (Tilly, 2005a: 74).

Kalıcı eşitsizlik üreten ve bunları pekiştiren *öykünme* (belli düzenlemelerin bir yerden bir başkasına yer değiştirmesi aracılığıyla) ve *adaptasyon* (sosyal organizasyonların hâkim eşitsizlik yapılarını yansıtan biçimde gelişmeleri aracılığıyla) mekanizmaları da sıkça meydana gelir.

Tilly, grupsal eşitsizliğin belli biçimlerinin belli ülkelerde ya da belli tarihsel dönemeçlerde etkili olmaya eğilimli olmasının sebeplerinin, mevcut diğer alternatiflere nazaran en iyi şekilde ilişkisel açıklamalarla, şunlar temelinde verilebileceğini gösterir:

- *Kültür* (örneğin, ırkçılık, ataerkillik ve eşitsizliği meşrulaştıran diğer inanç sistemleri)
- *İşlev* (katkı farklılıkları temelinde)
- *Zorlama* (iktidar yaptırımından doğan)
- *Yarışma* (eşitsiz performansın sonucu olarak)

Bu açıklamaların her birindeki ilişkisel öğe kimilerince ayrımsızlaştırılmaya müsaitken, eşitsizliğin ilişkisel bir açıklaması "eşitsiz avantajları meşrulaştıran ve devam ettiren sosyal gruplar" tarafından beslenen "asimetrik sosyal etkileşimler"den doğan farklılıkları görür (Tilly, 2005a: 100). Bundan sonra, bilgi-temelli ekonominin büyümesiyle ilişkili olan son gelişmelere yönelmek kadar, -göçten (Tilly, 2005a, b) vatandaşlık inşasına dek uzanan- bir takım büyük tarihsel süreçleri bu ışıkta okumak da mümkündür (Tilly, 2005a: 8. bölüm).

Bütün bu açıklamalarda (ve dahasında), Tilly'nin *güven ağları* olarak tanımladığı figür kilit bir rol oynar. Bu ağlarda, "üyelerin birbirleriyle olan ilişkileri, önemli uzun vadeli kolektif girişimlerde diğer ağ üyelerinin göre-

vi kötüye kullanmaları, hataları, başarısızlıkları gibi tehlikeler yaratır." (Tilly, 2005b: 4). Güven ağlarının üyeleri, "üretim, uzun mesafeli ticaret, işçilerin karşılıklı yardımlaşması ya da bir yeraltı dini pratikleri gibi" uzun vadeli etkinlikler icra ederken güçlü beklentilerle birbirlerine bağlanır (Tilly, 2005b: 4). Bütün sosyal ağlar güven ağları olarak nitelenmez, çünkü bu, üyeler arasında karşılıklı tanımanın ve karşılıklı sadakatin belli bir düzeyini şart koşar. Böyle nitelenmeyenlere, gönüllülük esasına dayalı derneklere üyelikten kaynaklananlar da dâhildir. Bu, Tilly'nin ilişkiler yerine niyetlere dayanan egemen güven türlerini eleştirisiyle tutarlıdır.

Güven ağları, üyelerini ihtiraslı yöneticilere, mücadeleci sosyal gruplara ve saldırgan komşulara karşı korurken, yüksek riskli aktivitelerin yönetiminde destekler. Bunlar, sadece sınır tesisi mekanizmasının ayrı bir biçimi ve sosyal eşitsizliğin ayrı bir kaynağı olarak değil, kamu politikalarının ve politik rejimlerin daha geniş tarihsel analizi bağlamında da Tilly'nin şemasında merkezi bir rol oynar. Farklı rejimler güven ağları ve iktidar merkezleri arasındaki ilişkilerinde farklılaşırlar:

- *Ayrılma*; Waldensiyalılar gibi zulüm gören dini gruplar örneğinde olduğu gibi.
- *Bütünleşme*; ev sahibi ülkede tam vatandaşlık hakkı kazanan göçmen gruplar durumunda olduğu gibi.
- *Müzakere edilmiş bağlantılar*; belirli gruplar otoritelerle himaye biçimleri ve politik komisyonculuk yoluyla temas ettiğinde.

Rejimler "güven ağları"na itaati sağlamak için kullandıkları *zorlama*, *sermaye* ve *taahhüt* birleşimlerine göre de farklılaşır (Tilly, 2005b: 31). Totalitercilik yüksek bütünleşmeyi genellikle zorlama yoluyla korurken, demokrasi tam ve müzakereci bütünleşmeden (federal devletleri düşünelim) sermaye ve taahhüdün değişen birleşimlerine dek değişim gösterir.

Tilly, bu kavramlar setini demokratikleşmeden (ve demokratikleşmenin geri çevriminden) köleliğin ortadan kaldırılmasına, ulusal kredi kurumlarının ortaya çıkışından göçmen grupların bütünleşmesine dek tarihsel durumların geniş bir dizisine uygular, (Tilly, 2004, 2005a, b). İslami radikalizmle ilgili olanlar gibi son zamanlardaki (çoğunlukla tehdit edici) güven ağlarına gerekli dikkati gösterir. Bu süreçlerin her biri için -ve daha birçoğu için- Tilly eldeki değişimleri açıklayan bir dizi özgül mekanizma belirler. Politik değişme-

nin her zaman nasıl aralıksız bir politik sınırların tanımlanması ve yeniden tanımlanması işi ve güven ağlarının birbirleriyle, yöneticilerle ve dış tehditlerle ilişkilenme biçiminde bir dönüşüm meydana getirdiğini gösterir. Birçok durumda, onun ifşa ettiği hedefleri, basitçe temel analiz ilkeleri getirmek ve hâlihazırdaki bilimin bu tür ilkeler ışığında nasıl yeniden yorumlanabileceğini örneklendirmektir. Bazı durumlarda, bu ölçütler, özgül süreçlerin -çok geniş olmalarına rağmen- çok daha sistematik bir analizini haber verirler. Bu, Avrupa'da 17. yüzyıldan itibaren politik mücadele ve demokratikleşme arasındaki ilişki üzerine kitap boyutunda bir çalışmada etkileyici bir biçimde örneklendirilmiştir (Tilly, 2004). Ülkelerin geniş bir yelpazesine duyulan ilgiyle birleşerek, Tilly'nin Fransa, Britanya Adaları ve İsviçre üzerine derinlemesine çalışmaları demokratikleşme sürecinin mücadeleci, özü itibariyle dengesiz doğasının ve bunların ilişkisel yorumunun verimliliğinin altını çizer.

## 5. Son Sözler

Sosyal ağ analistleri Tilly'nin yeni -çok da yeni olmayan- yapıtında pek çok ilgi çekici nokta bulacaktır. Öncelikle, ilişkisel düşünceyi açık bir biçimde büyük ölçekli makro süreçlerle bağlantılandırır. Buna karşın, ağ analizcileri, sadece öyle olmasa da çoğunlukla, orta düzeye pek çok hücumla birlikte, mikro düzeye odaklanırlar (aynı zamanda geniş resmi haritalamada daha kötülerdir). İkinci olarak, Tilly'nin yapıtı sosyal yapının dinamik boyutunu da resme dâhil eder—bir kez daha, içinde savaş veriyor olduğumuz bir alan. Son olarak, Tilly dikkatimizi sosyal bağların doğasına ve onları oluşturan mekanizmalara çeker. Bu, ağ analistlerinin bağların özgül ağ modellerine dağılımının açıklaması ve bu amaca uygun gittikçe daha karmaşık hale gelen teknik aygıtların geliştirilmesi üzerinde yoğunlaşma eğiliminde olmaları gerçeği karşısında iyi bir düzeltmedir.

Bununla birlikte, Tilly'nin bu meselelere özgül cevapları pek çok sosyal ağcı için tatmin edici olmayabilir. Örneğin, onun ağları tanımlayışı her zaman tutarlı değildir: Birbirinin yerini alabilen bir biçimde ilişkisel ya da işlemsel açıklamalara gönderme yapmaktadır, ama ilkinin etkileşimin daha sabit modellerini ve sosyal konumlar arasında daha büyük karşılıklı bağlılığı yansıttığını kabul etmektedir (Tilly, 2005a: 7). Keza -iki süreç arasındaki bariz örtüşmeyi göz önünde bulundursak bile- aynı kitabın içinde şöyle ya da böyle farklı olarak tanımlanmış sosyal sınırlar ve kimlikler arasındaki ayrımın

daha iyi bir belirlenimi yapılabilir (Tilly, 2005a: 134 ve 209). Ayrıca ilişkisel açıklamaların parçası olduğu *üç* (örneğin, Tilly, 2005a: 14) ve *beş* (örneğin, Tilly, 2005a: 100-101) hakim açıklama biçimine yapılan dönüşümlü referanslar kafa karıştırıcı olabilir. Şu da açıktır ki Tilly temel ilişkisel modellerin bir tipolojisini önerirken (önceki kısımlara bakınız), bunu kendi vakalarına gerçekten uygulamaz (sıkı bir biçimde sınır tanımlamasına ve grupsal eşitsizlik inşasına bağlı olan "çiftlenmiş grup" istisnası dışında). Ayrıca genel projenin tutkusunun -gerçekten büyük ölçekli karşılaştırmalı sosyal araştırmanın koşullarını yeniden tanımlamayı amaçlamaktadır-, Weber'le birkaç aydınlatıcı söyleşinin ve Marx'a bir iki üstünkörü referansın dışında sosyolojik gelenekle diyalog yetersizliğiyle tezatlığına itiraz edilebilir. Son olarak, çeşitli alt disiplinlerdeki uzmanlar muhakkak ki kendi yetki alanlarında bolca itiraz ve eleştirel yorum yönelteceklerdir.

Bununla birlikte, bu potansiyel zayıflıklar ya da tartışılabilir sorunlar -ya da doğrusu daha başkaları- yüzünden bütün projeyi gözden çıkarmak pire için yorgan yakmak olur. Tilly'nin hepsinin gayet farkında olduğu özgül tarihsel kanıtlarındaki bütün sınırlamalarına ve hâlâ açık olan bütün kavramsal problemlerine karşın, projesi, sosyologların entelektüel gündemini yeniden çizmek için son derece etkileyici bir girişim olarak öne çıkmaktadır. Özel olarak, sosyal ağ analistlerine, sosyal değişme araştırmasında özgül kavramsal ve metodolojik aygıtlarını daha geniş teorik ve deneysel konulara bağlamak için değerli bir fırsat önerir. Tilly artık biçimsel kesinlik ve katılığa ilişkin akademik takıntıyı başından savmaya -pek az sosyal bilimcinin tadını çıkardığı kadar- uygun bir konumdadır ve bize "büyük meseleler"i işaret etmektedir. Böyle yapmaya uzun süre devam etsin.

## Kaynaklar


Diani, M., 2004. Networks and participation. (içinde) Snow, D., Soule, S., Kriesi, H. (Der.), The Blackwell Companion to Social Movements. Blackwell, Oxford, s. 339-359.

Diani, M., McAdam, D. (Der.), 2003. Social Movements and Networks. Oxford University Press, Oxford.

Kitts, J., 2000. Mobilizing in black boxes: social networks and SMO participation. Mobilization 5, 241-257.

Knoke, D., Burt, R. S., 1983. Prominence. (içinde) Burt, R.S., Minor, M. (Der.), Applied Network Analysis. Sage, Beverly Hills, CA, s. 195-222.

Kousis, M., Tilly, C. (Der.), 2005. Economic and Political Contention in Comparative Perspective. Paradigm, Boulder, CO.

McAdam, D., Tarrow, S., Tilly, C., 2001. Dynamics of Contention. Cambridge University Press, Cambridge.

Sewell jr., W.H., 1996. Historical events as structural transformations: inventing revolution at the Bastille. Theory and Society 25, 841-881.

Tarrow, S., 1996. The people's two rhythms: Charles Tilly and the study of contentious politics. Comparative Studies in Society and History 38, 586-600.

Tilly, C., 1978. From Mobilization to Revolution. Addison-Wesley, Reading, MA.

________1986. The Contentious French. Harvard University Press, Cambridge, MA.

________1995. Popular Contention in Great Britain, 1758-1834. Harvard University Press, Cambridge, MA (2. baskı Paradigm, Boulder, CO tarafından 2005'te yapılmıştır).

________1998. Durable Inequality. University of California Press, Berkeley, CA.

________2003. The Politics of Collective Violence. Cambridge University Press, Cambridge.

________2004. Contention and Democracy in Europe, 1650-2000. Cambridge University Press, Cambridge.

________2005a. Identities, Boundaries, and Social Ties. Paradigm, Boulder, CO.

________2005b. Trust and Rule. Cambridge University Press, Cambridge.

Tilly, C., Wood, L.J., 2003. Contentious connections in Great Britain, 1828-1834. (içinde) Diani, M., McAdam, D. (Der.). Social Movements and Networks. Oxford University Press, Oxford, s. 147-172.

White, H., 1965. Notes on the constituents of social structure. Working Paper, Department of Social Relations, Harvard University.

# Charles Tilly'nin Meta Teorik Temelleri Sürekli Eşitsizlik[1]

*Erik Olin WRIGHT*[2]

Charles Tilly'nin *Sürekli Eşitsizlik*'inin önemli üstünlüklerinden bir tanesi onun yanlış olabilmesidir. Sosyolojide büyük teoriler inşa etme girişimlerinin, yakından incelendiğinde, fazlasıyla totoloji ve anlamsız savlardan- son derece esnek ve hiçbir ampirik gözlemin şaşırtıcı görmeyeceği belirsiz kavramsal çerçevelerden- oluştuğu ortaya çıkar. Bu durum, bu kitaptaki temel tezler açısından söz konusu değildir. Örneğin düşünün, Tilly, kitabın başlarında sürekli eşitsizliğin açıklanmasında inançların nispeten sınırlı etkisi hakkında bir iddiada bulunuyor:

> "Yanlış inançlar sömürüyü, imkan gizlemeyi, yarışmayı (*emulation*)[3] ve adaptasyonu pekiştirir ama kendi başlangıçları üzerinde pek az bağımsız etki gösterir......Buradan şu sonuç çıkar ki; ırkçı, cinsiyetçi veya yabancı düşmanı tutumların güçlendirilmesi ya da azaltılmasının sürekli eşitsizlik üzerinde görece az etkisi olacakken, yeni organizasyonel biçimlerin oluşturulmasının ciddi etkisi olacaktır." (15)

---

[1] Erik Olin Wright, "Metatheoretical Foundations of Charles Tilly's Durable Inequality" Comparative Studies in Society and History 42.2 (2000): 463. 26.

[2] Çeviri: Ulaş Taştekin

[3] emulation: yarışma, öykünme. Metinde eşitsizlik üreten kategorilerin yayılımının(öykünme, yarışma yoluyla kopya edilmesini) sağlanmasını ifade etmek için kullanılıyor. (ç.n.)

Bu, farklı türden inançlar, tutumlar ve kültürün eşitsizliklerin istikrar kazanmasına katkı sunabilecek diğer düzensiz öğeleri gibi nedenlerin nispeten açıklayıcı etkisi hakkında açık sözlü bir ifadedir. Ama bunlar, eşitsizliğin saklı olduğu organizasyonel yapılara kıyasla söz konusu eşitsizliğin açıklanmasında daha az nedensel etkiye sahiptir. Pek çok insan ya eşitsizliğin açıklanmasında böylesi süreçlerden ziyade genel manada kültüre sömürünün organizasyonel dayanakları olarak daha fazla ağırlık verilmesinin faydalı olacağına inandığından ya da farklı türden sebeplerin göreli etkisi hakkında geniş, tarih üstü (*transhistorical*) savlara ilkesel olarak itiraz edeceklerinden böylesi iddialara karşı çıkacaktır. Elbette, karmaşık ve çok nedenli bir sistemde bir nedenler kümesinin diğer bir nedenler kümesinden daha önemli olduğuyla ilgili iddialar için ampirik kesinlik sunmak çok zor olacaktır. Yine de, Tilly'nin kitabının güçlü bir yanı onun böylesi cesur ve kışkırtıcı iddialar geliştirmekte insaflı davranmamasıdır.

Eğer kitabın önemi pozitif bir araştırma gündemini detaylarıyla gösteren asli(*substantive*) savların cesurluğunda yatıyorsa; zayıflığı, bana kalırsa, özellikle savların pek çoğunun oldukça özensiz, kafa karıştırıcı ve hatta hatalı göründüğü, alternatif görüşlerin ve yaklaşımların eleştirildiği bölümlerde kavramların ve yöntemlerin daha soyut bir biçimde tartışıldığı pek çok yerde ortaya çıkar. Sonuç olarak, bence, Tilly'nin bu daha soyut kavramsal meselelerin pek çoğunu değerlendirmesindeki tatminsizlik nedeniyle, pek çok insan Tilly'nin, "eşitsizliğe organizasyonel bir bakış açısı" diye adlandırdığı, pozitif önermeleriyle gerçek manada ilgilenmeksizin kitabın tezlerini reddedecek.

Bu satırlarda *Sürekli Eşitsizliğin* bu genel değerlendirmesindeki her iki tarafı açıklamaya çalışacağım. Bölüm I'de, Tilly'nin teorisinin temel tezlerini, onun tezleri için bazı meta teorik esasları inceleyerek ve bu sayede onun teorisinin çekirdeğindeki bir dizi iç içe işlevsel açıklamadan ne anladığımı ayrıntılandırarak sergileyeceğim. Bu işlevsel açıklamaların altında yatan temel yapıların Tilly'nin genel tezlerini, onun kabullenmeye hazır göründüğünden ziyade klasik Marksizm'in temel mantığına daha çok yaklaştırdığını tartışacağım. Sonrasında, bu teorinin bir öğesini - kategorik eşitsizliğin organizasyonların içerisinde nasıl çalıştığıyla ilgili tartışmayı - alıp bunu özel ampirik hipotezlerin bir kümesi olarak tanıtmaya çalışacağım. Bölüm II'de Tilly'nin bir takım teorik tartışma ve fikirleri değerlendirmesinde gördüğüm bazı kavramsal problemleri inceleyeceğim.

# I. Tartışma

## *1. İfade Mantığı*

Tilly'nin kitabının başlığı onun ifade mantığını bildiriyor: "bir sosyal etkileşimden sonrakine süren, .....[özellikle] bütün meslek hayatları, yaşam süreleri ve organizasyonel tarihler üzerinde devamlılık gösteren" (6) *sürekli eşitsizlikler.* Kitabın merkezi, kapsayıcı tezi bu tarz sürekli eşitsizliklerin hemen hemen her zaman bireylerin eğilimli oldukları özelliklerinden çok insanlar arasındaki kategorik ayrımlar etrafında kurulduğu:

> "İnsanlar arasında var olan büyük, önemli eşitsizlikler esas olarak bireylerin özellik, eğilim veya performanslarındaki farklılıklarından ziyade, siyah/beyaz, erkek/kadın, yurttaş/yabancı veya Müslüman/Yahudi gibi kategorik farklara karşılık gelir" (7)

Teorik vazife, öyleyse, durumun neden böyle olduğunu açıklamaktır. İlk olarak Tilly'nin bu probleme yaklaşımına dayanak oluşturan merkezî meta teorik temellerden birkaçını ayrıntılandıracağım, ondan sonra söz konusu kategorik eşitsizlikler teorisinin bir dizi işlevsel açıklama etrafında kurulduğunu göstereceğim ve son olarak bir nebze daha muntazam hipotezler geliştirmek için onun savının merkezî bir parçasını daha detaylı inceleyeceğim.

## *2. Meta Teorik Temeller*

Tilly'nin yaklaşımı iki meta teorik temel üzerine kurulmuştur: *bireycilik-karşıtlığı* ve diğeri *birleşik yapısalcılık (combinatory structuralism)* olarak kavramsallaştırabilir. Kitap boyunca Tilly, toplumsal eşitsizliğe kendi yaklaşımıyla bireyci yaklaşımlar olarak adlandırdığı yaklaşım arasındaki faklılıkları sürekli olarak vurgular. Bireyci yaklaşımlarda, toplumsal eşitsizliğin temel nedenlerinin bireylerin nitelikleri aracılığıyla işliyor gibi göründüğünü tartışır. Yoksulluk fakir insanların özellikleriyle açıklanır, yoksulların yaşadığı sömürü ilişkileriyle değil; toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri cinsiyetçi tutumlarla açıklanır, bin bir çeşit imkânın erkekler tarafından muhafaza edilmesini sağlama alan örgütsel yapılarla değil. Tilly, bunları yalnızca ana akım sosyal bilimlerde değil ayrıca radikal sosyal teorinin pek çok kanalında da düzgün bir toplumsal eşitsizlik kavrayışının önündeki başlıca entelektüel engel olarak görüp, böylesi görüşlere acımasızca saldırır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin pek çok feminist analizinin, esasen cinsiyet ayrımcılığının bireyci açıklamasıyla temellendirildiğini öne sürer. Tersinden, Tilly eşitsizlik açıklamalarının çekirdeğinde *toplumsal ilişkisel*liğin olması gerektiğini iddia eder: bireysel nitelikler eşitsizliklerin

açıklayıcısı olduğuna göre, bunlar bireysel niteliklerin işlediği alandaki toplumsal ilişkilerin doğasının gücüyle açıklayıcıdırlar. Analizin başlangıç noktası, bu yüzden ilişkilerin kendilerinin incelenmesi olmalıdır.

Bu durumda, toplumsal ilişkilerin incelenmesine yönelik bir yaklaşım nasıl olmalıdır? Tilly ilişkisel analizler için metodolojik ilkeleri kendisi hazırlamazken, onun teori inşa yöntemi *birleşik yapısalcılık (combinatory structuralism)* olarak tanımlanabilir. Temel fikir, ele alınan problem her ne ise, temel formların ifadelendirildiği bir listeyi detaylarıyla göstererek başlamaktır. Daha karmaşık bütün yapısal biçimlenişler, böylece, bu temel formların özel kombinasyonları olarak analiz edilir. Bu liste basit manada kimyada bileşiklerin incelenmesi için yapıtaşlarını veren elementlerin periyodik cetveliyle eşdeğerdedir.

Sürekli eşitsizlikte, Tilly iki temel listeyi ayrıntılarıyla gösterir: birisi, *toplumsal ilişki biçimleri*nin listesi ve ikincisi eşitsizlik *üreten mekanizmaların* bir listesi. İlişkilerin listesini Tilly, "temel toplumsal biçimlenişleri" tanımlayan "yapı taşları" olarak adlandırır. Bunlardan beş tanesi vurgulanmıştır: zincir, hiyerarşi, üçlü, organizasyon ve kategorik çift.[4] Toplumsal ilişkilerin bu 5 temel formu içerisinden, Tilly, organizasyonların sürekli eşitsizliğin incelenmesinin temel eksenini oluşturduğunu öne sürer. Sürekli eşitsizlikler analizinin en önemli öğesi, yukarıdakilerin tümünün organizasyonların içinde ve organizasyonlar boyunca yapılandırıldığıdır. Bu sebepten kendisi, yaklaşımını, "eşitsizlik üreten mekanizmalara organizasyonel bir bakış" (9) olarak adlandırır.

İkinci liste, organizasyonlar tarafından üretilen ve sürdürülen kategorik eşitsizliklerin içerisindeki nedensel mekanizmaların bir dökümüdür. Bunlar Tilly'nin *sömürü, imkân gizleme, yarışma* ve *adaptasyon* olarak nitelendirdiği şeylerdir. O, tuhaf bir biçimde cesur iddiasını ileri götürerek, bu dört mekanizmanın bütün yer ve zamanlarda sürekli eşitsizliğin esas sebepleri olduğunu söyler:

> "Kategorik eşitsizlik genel manada sömürünün, imkanları gizlemenin, yarışmanın ve adaptasyonun değişken kesişimlerinden kaynaklanır.....Kurumların, toplumsal ilişkilerin, ortak anlayışların; çeşitli türden sonuçların (örneğin toprak zenginliğinin nakit gelirlere karşıtlığı) yanı sıra çeşitli türden kategorilerin (toplumsal cinsiyet, ırk, yurttaşlık vb) işleyişinde günden güne farklılıklar üretmesine rağmen; sömürünün, imkanları gizlemenin, yarışmanın ve adaptasyonun etkileşimleri en nihayetinde bütün bunları açıklar". (13-14)

---

[4] Tilly ayrıca daha da sadeleştirilmiş bir biçimde, hiyerarşi aslında zincirin özel bir biçimi olduğundan ve organizasyon onun adlandırdığı biçimiyle "çok büyümüş bir kategorik çift" olduğundan sadece üç temel form olduğunu iddia eder. Bütün toplumsal yapılar, bu durumda, zincir, üçlü ve kategorik çiftten oluşan üç temel formun gelişmesinin ve kombinasyonunun karmaşık biçimleri olarak görülebilir.

Şimdi, yönümüzü nedensel mekanizmaların içinde bulundurduğu açıklayıcı savın önemine dönelim.

### *3. Açıklayıcı Strateji*

Tilly'nin benimsediği temel açıklayıcı strateji *işlevsel açıklama*nın *(functional explanation)* bir çeşidi. Bu, kitap boyunca Tilly'nin, toplumsal yapısal ilişkilerin, belirli türlerinin *sorunlara* toplumsal sistemler içerisinde üretilen *çözümler (solutions to problems)* olduğu iddiasıdır. Bu, onun, işlevselciliğin bütün toplumsal ilişkilerin organik olarak tamamen bütünleşmiş sistemlerde birbirine geçtiği düz, homeostatik türünü savunduğu anlamına gelmez. Tilly'nin tezlerindeki işlevsel açıklamalar, mücadeleleri ve çelişkileri kabul eder. Yine de, tezleri kritik adımlara kadar işlevsel açıklamalara dayanır. Bir toplumsal ilişkiler kümesi tarafından oluşturulan bir problem ortaya atar ve özel bir toplumsal formun bu formun açıklanmasının özü olarak probleme bir çözüm olduğunun gösterimini değerlendirir.

Teori, birbiriyle iç içe geçmiş üç çözülmüş-sorun ve beraberinde bunların çözümünün dizilişiyle güçlendirilir.

*Problem #1: Birinin erişimi altında olan kaynaklardan kazançlar nasıl arttırılır ve güvence altına alınır.*

Kaynaklar üretim ve değerlerin, diğerlerinin içinden özellikle zorunlu malların edinimi için vazgeçilmezdir. Ama kaynaklar sınırlıdır ve bunların kontrolü için rekabet her yana yayılmıştır. İnsanların bu durumda karşılaştıkları problem, hem kişisel hem kolektif olarak, böylesi kaynaklara erişimlerinin istikrarını nasıl güvence altına alacakları ve bu erişimin sonunda sahip olacakları avantajları nasıl arttıracaklarıdır.

*Problem #1'in çözümü: İmkân gizleme ve sömürü.* İki mekanizma değer-üreten kaynaklara erişimle insanların elde ettikleri avantajların iyileştirilmesi ve süreklileştirilmesinde özellikle önemlidir: *imkân gizleme* ve *sömürü.* Bunlardan birincisi, kaynakların kontrolüne sahip olanların diğer insanları söz konusu kaynaklara erişimde sistematik olarak dışarıda bırakma olanağına sahip oldukları anlamına gelir. Buna ek olarak sömürü, kaynakların kullanım gelirinin, bu kaynakların sömürücüye diğerlerinin çalışmalarını kontrol etme olanağı tanıyan yollarla arttırıldığı anlamına gelir. Bu kontrol, sömürüleni "bu çalışma sonucunda kattığı değerin tamamını" tahsil etmesini engelleyen yöntemlerle gerçekleşir. Tilly genellikle, bu iki mekanizma içerisinde, seçkinlerin

ayrıcalığının ve gücünün garanti altına alınmasındaki merkeziliği sebebiyle, sömürüye sürekli eşitsizliğin genel toplumsal üretiminde daha temel bir rol verir. Tilly, imkânları gizlemeyi, çeşitli seçkin olmayan kategoriler için sürdürülebilir avantajlar yarattığı için "tamamlayıcı sömürü" olarak adlandırır. Açık olarak, o

> "Seçkinlerin pozisyonu ile sömürü arasında ve seçkin olmayanların pozisyonuyla imkânları gizleme arasında -eşitlik değil- bir ilişki bulunur. Seçkinler genellikle seçkin olurlar ve bu pozisyonlarını değerli kaynakları kontrol ederek ve bu kaynaklardan gelir elde ederken daha az ayrıcalıklı olanların çalışmasını kullanarak sürdürürlerken, seçkin olmayanlar yaygın biçimde seçkinler tarafından henüz tamamen sömürülmemiş uygun yerleri tanımayı kabul etmek zorundadırlar." (94)

diye belirtir.

Tilly Marksistlere benzer biçimde, analizinin en temel düzeyinde, sömürünün derin eşitsizliğin sürekli formlarının oluşumunun temel sebebi olduğunu öne sürer.

*Problem #2: Sömürü ve imkân gizleme nasıl sürdürülür ve derinleştirilir.* Sömürünün ve imkan gizlemenin kaynakları kontrol edenlere avantajlar bahşettiğini söylemek güzel. Ama bu mekanizmaların her ikisinin de diğer insanlara zararlar vermesi sebebiyle, bunlar hemen imkân gizleyiciler ve sömürücüler için problem olabilecek bir dizi sorun doğururlar. Bu, yukarıdakilerin tümünün [sömürücülerin ve gizleyicilerin] karşılaştıkları Tilly'nin, *sömürüde ve gizlemede payı olanlar arasında* dayanışma, güven, kesişen beklentiler ve yürütmenin güvenilir biçimlerinin yaratılmasının "organizasyonel problemleri" olarak adlandırdığı şeylerdir.

*Problem #2'nin çözümü: Kategorik eşitsizlik.* Eşitsizliğin kategorik formlarının yaratılması bu organizasyonel problemin çözülmesine yardım eder. Tilly:

> "Kategoriler arasında sürekli eşitsizlik *ortaya çıkar* çünkü değer üreten kaynakların erişimini kontrol eden insanlar organizasyonel problemleri kategorik ayrımların yardımıyla çözerler. Dikkatsizce veya başka biçimde, bu insanlar toplumsal kapama, dışlama ve kontrol sistemleri kurarlar. Birden fazla taraf -hepsi güçlü olmayan, hatta bazıları sömürünün kurbanı olan- bu sayede bu çözümlerde pay elde ederler" (8)

diye yazar.

Sürekli kategorik ayrımların yokluğunda, sömürücüler ve imkan gizleyiciler müttefiklerini tanımlarken, kime güvenip kimi dışlayacaklarını ayırt ederken, tekellerini koruma ve tabiiyetlerinin dayatılmasında güvenilir olma konusunda sabit bir güçlükle karşılaşacaklardır. Sürekli, kategorik ayrımlar bütün bunları daha kolay hale getirir. Tilly'nin belirttiği gibi: "organizasyonel önlemler sü-

rekli kategorik ayrımlara yol açar. Bütün durumlarda, ama çeşitli ağırlıklarda, sömürü ve imkân gizleme kategorik eşitsizliğin tesisi lehinedir..."

Bu açıklama, Tilly bu terimlerle adlandırmasa ve aslında (sıklıkla işlevsel açıklamalarla tanımlanan) "teleolojik akıl yürütme"yi açıkça reddetse de, belirgin bir biçimde işlevselci bir yapıya sahiptir. Temel tezi özetlerken (85), kategorik eşitsizliğin özünün açıklamasını üç duruma ayrıştırır:

1. "Organizasyonel olarak kurulan kategorik eşitsizlikler sömürüyü kolaylaştırır". Bu kategorik eşitsizliğin sömürü üzerindeki etkileriyle ilgili bir savdır: önceki kolaylıklar ikincildir.

2. "Varlığını sürdürmesi sömürüye bağlı olan organizasyonlar, dolayısıyla, kategorik eşitsizliği benimsemeye eğilimlidir." Bu seçme bir argümandır: işlevsel karakter-kategorik eşitsizlik- işlevi nedeniyle benimsenmiştir.

3. "Kategorik eşitsizliği benimseyen organizasyonlar egemen unsurlarına daha büyük gelirler sağladığından ve bu gelirlerin bir oranı organizasyonal sürekliliğe harcandığından, böylesi organizasyonlar diğer tür organizasyonlara yer bırakmayıp bunları ötelemeye meyillidirler." Bu, doğrusu, işlevsel karakterin neden genelleştiğini açıklayan Darwinvari bir seleksiyon açıklamasıdır.

Bu savlar dizisi klasik bir işlevsel açıklama meydana getirir. Bunun da ötesinde, "Dikkatsizce veya başka biçimde, bu insanlar toplumsal kapama, dışlama ve kontrol sistemleri kurarlar." dediğinde, standart işlevsel açıklamalarda olduğu gibi, Tilly açıkça işlevsel düzenlemelerin tasarım tarafından oluşmak zorunda olmadığını öne sürüyor. Sorun şu ki; belirli özellikler - bu vakada kategorik eşitsizlikler - böylesi özelliklere sahip olan organizasyonların devam etmesini sağladığı için ve böylesi özellikler zaman içinde hâkim hale geldiğinde organizasyonun sabit özellikleri olur. Söz konusu organizasyonel karakterlerin benimsenmesi sömürüyü ve imkânları gizlemeyi geliştirmek için kasıtlı olarak tasarlanmış bir bilinç stratejisi olabilir, ama eşit derecede bu, oldukça rastlantısal özellik ve hatalardan kaynaklanabilir.

*Problem #3. Kategorik eşitsizlikler nasıl sabitlenir ve yeniden üretilir?* Kategorik eşitsizlikler sömürü ve imkân gizlemeye olanak sağlarken, aynı zamanda egemen kategorilere karşı birlikleri ve şebekeleri potansiyel olarak oluşturduğu için organizasyonların önüne yeni sorunlar çıkartırlar. Bir taraftan, seçkinler için bir dizi bilgi ve güven problemini çözerek imkân gizleme ve sömürünün sürdürülmesi için gereken işlem maliyetini azaltır; öte yandan, tâbi olanların

kolektif mücadelesinin işlem maliyetini de potansiyel olarak azaltır. Kategorik eşitsizlik, kısaca, bir çelişik etkiler yapısının hareketini devreye sokar.

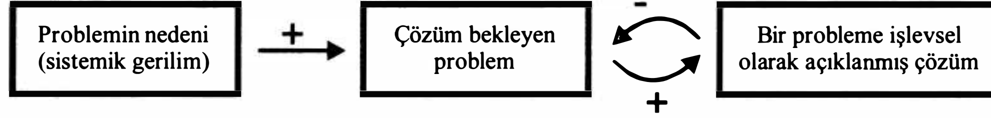
*Problem #3'ün çözümü: Yarışma ve adaptasyon.* Kategorik eşitsizliğin belirli bir formu toplum boyunca ("yarışma") yayılabilir ve böylece yaygın ve bu yüzden kaçınılmaz biçimde ortaya çıkar. Kategorik eşitsizliğin bu ilişkileri içerisinde yaşayan insanlar, onların karşılaştıkları koşullara adapte olmalarını sağlayan ve bu sayede kategorik eşitsizliklerin kendilerini sabitleyeceği günlük rutinleri ("adaptasyon") ayrıntılarıyla ortaya koyar. Yarışma ve adaptasyonun gerçekleştirdiği: "Yarışma ve adaptasyon mekândaki böylesi ayrımları kilitler, bunları daimi hale getirir ve hatta bazen sömürülenler ve sömürücüler için aynı şekilde vazgeçilmezdir." (11) Sonuç, kategorik eşitsizlik ekseni boyunca sömürülen ve dışlanan grupların, sömürü ve imkân gizlemede fayda sağlayanlara ciddi bir tehdit oluşturacak muhalif dayanışma türlerini oluşturmasının daha düşük ihtimal olduğudur.

Birlikte alındığında, böylece, kategorik eşitsizlik üç kesişen işlevsel açıklama demetinden oluşan karmaşık mekanizmalarla açıklanır: sömürü ve imkân gizleme işlevsel olarak kaynakların kontrolünden doğan avantajları sürdürme ve arttırma sorununca açıklanır; kategorik eşitsizlikler işlevsel olarak sömürü ve imkân gizlemenin stabilizasyonu sorunu tarafından açıklanır ve yarışma ve adaptasyon işlevsel olarak kategorik eşitsizliğin stabilizasyonu sorununca açıklanır.

Bu birbirine bağlı açıklayıcı yapı Arthur Stinchombe (1968) tarafından geliştirilen işlevsel açıklamanın şematik temsilinin kullanımıyla berraklaştırılabilir. Stinchombe'un işlevsel açıklama temsilinin temel yapısı Şekil 1'de gösterilmiştir. Açıklamanın ekseni çözüm bekleyen problemdir. Bu problem Stinchombe'un sistemdeki bir "gerilim" olarak adlandırdığı nedensel süreç tarafından üretilir. Bazı tür seçme mekanizmaları boyunca- "işlevsel açıklamanın "kara kutusu"- sorun, devreye girmesiyle sorunu sönümlendirecek çözümün üretimini kamçılar. Bazı noktalarda, çözümün sorun üzerindeki negatif etkilerinin sorunun kamçıladığı çözümün pozitif etkilerini eşit olarak karşıladığı bir dengeye ulaşılabilir. Bu "geribildirim döngüsü" işlevsel açıklamanın çekirdeğini oluşturur.

Tilly'nin sürekli eşitsizlik modeli Şekil 2'de gösterildiği gibi bu tür işlevsel açıklamaların birbirine kenetli bir demetinden oluşuyor. Bu modelin ayırt edici özelliği bir probleme işlevsel çözümün, devreye girmesiyle, işlevsel çözüme benzeyen ve yeni bir sistem-sorunu üreten sistemik gerilimin kaynağı olmasıdır.

**Şekil 1. İşlevsel Açıklamanın Temel Bir Biçimi**




Kaynak: Stinchcombe (1968)'deki model baz alınmıştır

**Şekil 2. Sürekli Eşitsizliğin Altında Yatan İşlevsel**

Gerilim

Problem

İşlevsel Çözüm = Yeni Gerilim

Problem

İşlevsel Çözüm = Yeni Gerilim

Problem

İşlevsel Çözüm

Önemli ekonomik kaynakların yetersizliği ve bunlar üzerine rekabet

+

Önemli ekonomik kaynakların kontrolünün güvensizliği

-

+

Sömürü ve imkan gizleme

-

+

Sömürü ve imkan gizlemeyi artırmanın ve güvence altına almanın bedeli

-

+

Kategorik eşitsizlik

-

+

Bağımlı kategorilerin eşitsizliği potansiyel olarak tehdit eden dayanışması

-

+

Yarışma ve adaptasyon

İç içe geçmiş işlevsel açıklamaların ifadesi

- + Çelişkili ilişki

- + İşlevsel ilişki

#### *4. Temelde Yatan Marksist Mantık*

Şekil 2 açık biçimde Tilly'nin kategorik eşitsizlik teorisinin sadeleştirilmiş bir versiyonu, ama bu, kanımca, temel tartışmanın ana açıklayıcı yapısını kapsar. Sosyal bilimlerdeki bu genel çerçeveye en yakın düşen teorik gelenek, her ne kadar Tilly kitabında Marksist teoriye laf arasında geçenler dışında neredeyse hiçbir atıfta bulunmasa da, Marksizm'dir. Yaklaşımının teorik kökenleri hakkındaki az miktardaki belirgin tartışmadan birinde, Tilly bunu Marksist ve Weberyan görüşlerin bir sentezi olarak niteliyor: O, analiz "toplumsal kapanma üzerine Max Weber'den sömürü üzerine Karl Marx'a ve geriye doğru bir köprü inşa eder." (7) diye yazıyor. Aslında, eğer tartışmanın Şekil 2'deki temsili genel hatlarıyla doğruysa, Tilly'nin analizi Marx'ın teorisinin mantıksal çekirdeğine Weber'inkinden daha yakındır.[5] Bu durumda, Tilly'nin teorik çerçevesini Marx ve Weber'in bir *birleşimi* olarak ele almaktansa, O'nun Marksist geleneğin içerisine bazı Weberyan görüşler ve anlayışlar soktuğunu düşünmek bence daha uygun olacaktır. Sonuç, sınıf analizinin esasen Marksist formunun Marx tarafından sistematik olarak ele alınmamış kategorik eşitsizlik biçimlerinin içerilerek analizin genişletilmesiyle güçlendirilmesidir.

Tilly'nin yaklaşımıyla klasik Marksizm arasındaki yakın kavramsal ilişkiyi olumlamanın bir dizi sebebi vardır:

1. Sömürü, Tilly'nin kategorik eşitsizlik teorisinde olduğu gibi Marx'ın sınıf teorisinin en önemli öğesidir. Marksizm'de sınıf ilişkileri, sömürücünün başlıca ekonomik kaynaklar üzerindeki kontrol üstünlüğüyle sömürülenin çalışmasına el koyduğu, toplumsal ilişkilerdir. Bu aslında Tilly'nin formülasyonunun aynısıdır. Hem Marx hem de Tilly temelde aynı nedenden dolayı sömürüye merkezi önem atfederler: Sömürü diğerlerini kaynakların erişiminden dışlayarak sömürücülere sadece avantajlar yaratmaz - bu kadarı daha genel manada imkân gizleme için de geçerlidir. Değer üreten çalışmaya el konulmasını da içerdiğinden, sömürü seçkinlere güçlerini desteklemek için her şekilde kullanabilecekleri kaynakları biriktirme olanağı sağlar.

2. Kategorik eşitsizliğin biçimleri Tilly'nin analizinde, sömürünün stabilizasyonuna yardım eden yöntemler ve ikinci derecede imkân gizlemeye olanak tanıyan yöntemler nedeniyle, yukarıdakilerin hepsinde ortaya çıkar ve devam eder. Marx şüphesiz sınıf kategorilerinin bu aynı nedenden ortaya çıktığına inanmıştı: sınıflar, bireyler arasındaki akıcı ilişkiler temelinde gerçekleşen sö-

[5] Marx'ın ve Weber'in sınıfa genel yaklaşımları arasındaki ilişkinin Marksist sınıf analizinde sömürü probleminin merkeziliğini vurgulayan geniş çaplı tartışması için, bakınız Wright (1997: 29-37).

mürünün sağlayabileceğinden çok daha büyük çapta sömürünün yeniden üretimini mümkün hale getirdi.

3. Tilly, inançlar ve kültürlerin eşitsizlikle alakasını baştan aşağı kategorik eşitsizliğin yeniden üretimine yardım eden-ama otonom olarak değil kendi çabasıyla etkili nedensel güçler olarak- yöntemler kapsamında değerlendirir. Bu, Marx'ın materyalizmine, özel olarak onun ekonomik temel ve ideolojik üstyapı arasındaki ilişkinin işlevselci teorisine, Weber'in kültür ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiye dair görüşlerinden daha yakındır.[6]

4. G.A. Cohen'in (1978) belirttiği gibi, işlevsel açıklamaların kullanımı klasik tarihsel materyalizmde merkezi bir yer tutar. Bunlar Weber'in toplumsal teorisinde çoğunlukla marjinal bir rol oynamaktadır. Marksizmde, sınıf ilişkileri işlevsel olarak üretici güçlerin gelişme düzeyi tarafından ve üstyapılar işlevsel olarak sınıf ilişkilerinin stabilizasyonu ve yeniden üretimi için gerekli koşullar olarak açıklanmıştır. Tilly'nin analizi doğrudan üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin bir analizini içermese de, bir taraftaki kategorik eşitsizlik ile diğer taraftaki adaptasyon arasındaki işlevsel ilişki Marksizm'deki ideolojik üstyapının işlevsel açıklanmasına oldukça paraleldir.

5. Klasik tarihsel materyalizmde, sınıf ilişkileri üretici güçlerin gelişimi sürdükçe var olur ve sabit kalır ve bu sınıf ilişkileri üretici güçler bir kere sekteye uğradığında kırılganlaşır. Bu iddianın temelinde yatan mantık şudur; süregiden sınıf ilişkilerinin bedeli üretici güçler durgunlaştığında hızla artar. Yine, Tilly'nin analizinde üretici güçler teorisiyle özel olarak doğrudan bir bağlantı yoktur, ancak, kategorik eşitsizlik sistemlerinin erozyonunda merkezi koşul mevcut ilişkilerin sürdürülmesi için gereken işlem maliyetinin artması ya da alternatifler aracılığıyla maliyetin düşürülmesidir:

> "Mevcut toplumsal düzenlemelerin kalıcı avantajları vardır çünkü bunların teorik alternatifleri mevcut durumdan farklılaştırıcı bir hareketin maliyetini gereksinir; değişim bu yüzden mevcut düzenlemelerden gelen kazançların azaldığı, var olan işlem maliyetlerinin yükseldiği, alternatif düzenlemelerle bunların azaltılabildiği veya (çok daha nadir olarak) alternatif düzenlemeyle işlem maliyetinin üstesinden gelecek düzeyde yeterli kazanç artışının beklendiği koşullarda ortaya çıkar." (192)

> "En geniş manada, bunlar [kategorik eşitsizliğe başarılı biçimde meydan okuyan koşullar] sömürü ve imkân gizlemeden sağlanan faydalar azaldığında ve/veya sömürü, imkân gizleme, yarışma ve adaptasyon bedelleri arttığında ortaya çıkar. Bu koşullar altında, kategorik eşitsizlikten fayda sağlayanlar, bazılarının diğer sömürücü ve gizleyicilere karşı ezilenlerin müttefiki olacak pozisyonda olmasıyla, bö-

6 Marx'ta ekonomik temel ve ideolojik üst yapı arasındaki ilişkinin işlevselci açıklamanın bir şekli olarak yorumlanması en sert biçimde G. A. Cohen (1978) tarafından geliştirildi.

lünmeye eğilimlidir. Ezilen nüfusun değiştirilmiş yapısal pozisyonu baskı gücünü veya içsel bağlantılılığını arttırdığında....er ya da geç bu nüfusun kontrolünün maliyeti, kontrole direniş kapasitesiyle birlikte artar....." (225)

Bu, üretim ilişkilerindeki niteliksel dönüşüm koşulları hakkındaki Marksist görüşe oldukça paraleldir: eski üretim ilişkilerinin sürdürülmesi çok maliyetlidir; yeni alternatif ilişkiler tarihsel olarak olanaklı hale gelir ve dönüşümü yürütebilecek kurumlar dönüşüm maliyetinin üstesinden gelmeye yetecek kadar güçlü hale gelirler. Weber'in toplumsal değişim ve eşitsizlik düşüncesinde, bu formüle uzaktan da olsa benzeyen herhangi bir şey bulunmaz.

Sınıf analizinin Marksist gelenekle olan bu derin paralellikleri, Tilly'nin tezlerinin, Marksist temaların yeni bir dilde tekrarlanmaları olduğu manasına gelmez. Tilly'nin toplumsal cinsiyeti, ırkı, ulusu ve diğer tüm eşitsizlik biçimlerini birleştirici bir kavramsal çerçeve altında içerme çabaları Marx'ın hayli ötesine geçer; imkân gizlemeyi sömürüden ayırması Marksist sınıf analizi çeşitlerinin çoğunda büyük bir eksikliktir[7]; yarışma ve adaptasyonu kategorik eşitsizliğin stabilizasyonunu sağlayan mekanizmalar olarak ayrıntılandırması, bu kavramları benzer temaların Marksist irdelemelerinde sunulandan daha açık olarak farklı biçimde tanımlar. Yine de, eğer Tilly'nin tezi üzerine benim adlandırmam doğruysa, çalışma başka bir sosyal teoridense Marksist gelenekle çok daha derin bir biçimde bağlantılı sayılmalıdır.

Şimdiye kadar Tilly'nin tezinin geniş sınırlarını biçimsel anlamı dâhilinde inceledik ve yeniden inşa ettik. Sonraki bölümde bu tartışmanın bir bölümünü daha ayrıntılı ele almaya ve kategorik eşitsizliğin şekillenmesi ve yeniden üretimi konusunda daha şekillenmiş hipotezler formüle etmeye çalışacağım.

### *5. Organizasyonlar Aracılığıyla Kategorik Eşitsizliği Üretmek: Hipotezler*

Sömürü ve imkân gizlemeyi arttırmak için organizasyonlar tarafından kullanılan kategoriler hakkında daha hassas açıklamalar geliştirmek için, Tilly organizasyon *içi* kategorik ayrımları (örneğin yöneticiler ve çalışanlar arasında) organizasyon *dışı* kategorik ayrımlara (örneğin siyah ve beyaz, erkek ve kadın) bağlayabilecek farklı yolların dört kat tiplendirmesini önerir:

1. *Meyil:* herhangi bir kategorik bölünme olmaksızın bireyler arasında içsel eşitsizliklerin ortaya çıkması durumu.

[7] Farklı kavramların kullanılmasına rağmen, imkân gizleme ve sömürü arasındaki fark, "sömürücü olmayan ekonomik baskı" ile "sömürü" arasındaki ayrımla benim sınıf analizinin kavramsal temellerini ayrıntılandırmamda neredeyse özdeştir. Özellikle bakınız Wright (1994: 39-46; 1997: bölüm 1).

2. *Yerel sınırlar:* herhangi dışsal kategoriyle bağlantılanmamış, sadece içsel kategorik bölümler.

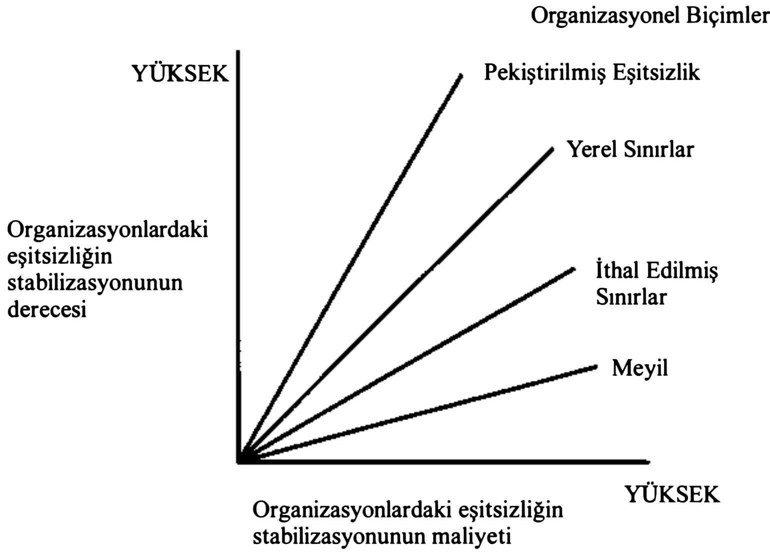
3. *İthal edilmiş sınırlar:* herhangi bir içsel organizasyonel bölünmeyle bağlantılanmamış sadece dışsal temelli kategorik bölümler.

4. *Pekiştirilmiş eşitsizlik:* "içsel ve dışsal kategorilerin eşleştiği" durumlardır.

Bunların 4'ü de ortaya çıkabilirken, Tilly eşitsizlikler için "artı-değer sömürüsünün eğilim veya yerel sınırlar araçlarıyla zaten yeterince etkin işlediği" özel durumlar haricinde bu dört tipe doğru hareket etmek için genel bir eğilim oluşacağını öne sürer. Sömürü kategorik eşitsizlik olmaksızın meydana geliyorsa, bu durumda Tilly'nin sözcükleriyle "kritik kaynakları kontrol edenler", onları bu yönde teşvik eden pek az şey olduğundan, "dışsal kategorileri nadiren içerir". Bununla beraber, kategorik eşitsizliğin eksikliğinde sömürü nadiren etkili ve sürdürülebilir olduğundan, organizasyonlar dışsal kategorilerin içsel olanlarla eşleştiği bir sisteme doğru hareket etme eğiliminde olacaklardır.

Tartışma bu dört durum boyunca organizasyon içerisinde eşitsizliğin sabitliğinin verili bir seviyesinin sürdürülebilmesi için gereken göreli işlem maliyetleri hakkında iddialara dayanır. Organizasyonlar, Tilly'nin öne sürdüğüne göre genel olarak organizasyonlar içerisinde eşitsizliğin verili bir seviyesinin sürdürülebilmesi için en ucuz yol olduğundan, "pekiştirilmiş eşitsizlik"e doğru hareket etme eğiliminde olacaklardır: "dışsal ve içsel kategorileri eşleştirerek işlem maliyetini azaltır ve stabilizasyonu arttırır." (80). Sadece eğilim üzerine kurulu bir eşitsizlik sistemi genellikle stabilizasyonu en düşük, sürdürülme maliyeti en yüksek olanı olacaktır çünkü, Tilly "uzun süreli devinim veya diğer kazançların beklentisinde kısa süreli adaletsizliklere dayanmaya güçlü özendiriciler olmaksızın, eksilme ve küçük ölçekli gerilim eğilimleri kararsız düzenlemeler haline getirir" diye yazıyor. Yerel sınırlara dayalı eşitsizlik, Tilly'nin nazarında, stabilizasyonu en yüksek ikinci olandır: "Kazançlarda aynı fark için, sadece organizasyonel olarak tanımlanmış kategorik farklılıklara bağlı eşitsizlik (yerel sınırlar) eğilim veya ithal edilmiş sınırlardan daha sabittir....". Bu gözlemleri birlikte ele aldığımızda "organizasyonlar içerisinde eşitsizliklerin stabilizasyonu için işlev üretimi" olarak adlandırabileceğimiz oldukça karmaşık bir hipotez meydana gelir. Bu hipotez Şekil 3'de gösterilmiştir.

**Şekil 3. Organizasyonlardaki Eşitsizliğin Stabilizasyonunu İçin Üretim İşlevleri**




| Alternatif Organizasyonel Biçimlerin Tanımları | |
|---|---|
| Pekiştirilmiş Eşitsizlik | kategorik eşitsizliğin içsel ve dışsal biçimlerinin eşleştirilmesi |
| Yerel Sınırlar | sadece içsel kategorik eşitsizlikler |
| İthal Edilmiş Sınırlar | sadece dışsal kategorik eşitsizlikler |
| Meyil | hiçbir kategorik eşitsizlik |

Bu kitaptaki iddialardan pek çoğu gibi bu da cesur bir varsayımdır. Ve şüphesiz bu iddiaları makul kılan pek çok ampirik bağlam bulunacaktır. Bununla birlikte, kategorik eşitsizliklerin farklı durumlarıyla birleşen stabilizasyon üretmek için gereken maliyetin özel sıralayıcısının evrensel bir eğilim olması gerektiğine neden inanmamız gerektiği daha az nettir. Örneğin, farklı kültürlere, farklı teknolojilere, farklı politik sistemlere sahip toplumlar boyunca, "kazançlardaki aynı farklar için, sadece organizasyonel olarak tanımlanmış kategorilere bağlı eşitsizlik.....ithal edilmiş sınırlardan veya eğilimden daha stabildir" durumunun gerçekleşeceği gibi geniş bir genellemeye neden inanmalıyız? Eşitsizliğin herhangi verili düzeyi için, toplumun tümünden ithal edilmiş kategorik eşitsizliklerin dengeleyici etkilerinin, içsel olarak üretilmiş kategorik eşitsizliğin dengeleyici etkilerinden daha zayıf olacak tarih üstü (*transhistorical*) bir eğilime sahip olacağını ifade eden genel mekanizmalar nelerdir? Benzer biçimde,

içsel ve dışsal kategorileri sıkıca eşleştiren pek çok durumun sömürü sisteminin stabilizasyonunun en ucuz yolu olduğu kuşkusuz akla yatkınken, bunun niçin tarih üstü bir genel olgu olacağı çok daha az açıktır.

Bu sorulara ve bu ifadelerdeki eğilimlerin evrenselliği için daha sürekli bir tartışma ihtiyacına rağmen, Şekil 3 araştırma için ilgi çekici ve fikir verici bir ajanda sunuyor.

## II. Kavramsal Belirsizlik

*Sürekli Eşitsizlik* pozitif ajandasını ayrıntılarıyla ortaya koyduğunda, en sağlam ve en ilginç zemindedir. Diğer perspektiflerle tartışma içine girdiğinde veya bir dizi soyut kavramsal veya metodolojik meseleyi berraklaştırmaya çabaladığında, çok daha az tatmin edici olmaktadır. Aşağıda bu problemlerden bazılarını gözden geçireceğim.

### *1. Problematik Özcülük-Karşıtlığı*

Eşitsizliğe yaklaşımındaki ayırt ediciliği ayırma çabasında, Tilly farklı toplumsal varoluşların "özlerini" varsayan görüşlerle "bağları" varsayan görüşler arasında keskin karşıtlıklar resmeder. "Toplumsal sürecin herhangi bir türünü açıklama çabasındaki insanların çoğu" diye yazıyor, "....kendini yürüten özlerin (bireyler, gruplar veya toplumlar) varoluşunu ve merkeziliğini kabul eder." (17). Tersine, Tilly "özleri değil bağları varsayan bir olasılığı: toplumsal yaşamın kişiler arası hareket veya bağlarla başlayan *ilişkisel* modellerini" (18) savunur.

"Özler" ve "bağlar" veya "ilişkiler" arasındaki karşıtlık bana oldukça yanıltıcı geliyor. Bir "bağ" bir "öz"ün karşıtı değildir. Bir teorisyen bağlar veya kişiler arası hareketler veya bağlantılar *hakkında,* birbirine bağlanmış varoluşlar, etkileşim halindeki bireyler veya birbirine bağlanan şeyler hakkında olduğu gibi kolayca "özcü" olabilir. Aslında, bence Tilly'nin toplumsal ilişkiler konusunda kendisini adamış bir özcü olduğunu söylemek mümkündür. O, sömürüyü, imkân gizlemeyi, yarışmayı ve adaptasyonu, onun bu ilişkisel terimleri kullanarak çok genel tarih üstü ifadeler yaratmaya hazırlandığı bağlamlar boyunca yeterli düzeyde değişmeyen belirli "özsel" özelliklere sahip olarak görür.

Özcülük vs özcülük-karşıtlığı tartışmasında temel sorun, sosyal teorilerimizde yer alan ve tamamıyla farklı bağlamlar boyunca sağlam ve değişmez olan öğelerin herhangi belirgin özelliklerinin olup olmadığı sorunudur. Birisi

böylece özcü veya özcülük-karşıtı olabilir; her ikisi de toplumsal ilişkilerle ve bu ilişkiler içerisindeki bağlantı ile ilgilidir. Tilly'nin bireylere ve onların mental vaziyetlerine odaklanan yaklaşımına sahip pek çok otorite bu bireysel özellikler konusunda özcü olmayan bir pozisyonda bulunabilirler: onlar bu özelliklerin bireylerde doğuştan var olduğunu düşünmek yerine bunları özel kültürel yapılarda tamamen rastlantısal olarak görebilirlerdi.

Tilly'nin sosyal teorideki ilişkilerin önemine yönelik ısrarına veya onun çalıştığı spesifik fenomenin açıklanmasında ilişkilerin merkeziliğine itirazım yok. Ve pek çok sosyal bilimcinin daha az sistematik dikkat verme eğiliminde olduğu ilişkisel olmayan özellikler, bireyler veya grupların ilişkileri iddiasına hiçbir itirazım yok (her ne kadar onun iddia ettiği gibi bu günahın "toplumsal süreçleri açıklama çabasındaki insanların çoğu"nu betimlediği konusunda kuşkulu olsam da). Ama meta teorik vaatlerini özcülüğün kapsamlı bir eleştirisiyle ifade etmek bu konuyu berraklaştırmaktan çok karmaşıklaştırır.

### *2. Metodolojik Bireyciliğin Atomizmle Birleştirilmesi*

Kitap boyunca Tilly'nin eleştirisinin ana teorik hedefi onun sosyal bilimlerdeki "bireyci" açıklamalar olarak adlandırdıklarıdır. Tilly'e göre,

> "*Metodolojik bireycilik* toplumsal yaşamın başlıca ya da yalnızca kendi kendini motive eden, çıkarı peşinde insanların eylemlerinin sonucu olduğunu kabul eder." (17)
>
> "Toplumsal eşitsizliği açıklama arayışındaki metodolojik bireyciler şu ana kadar üstesinden gelinemez bir engelle karşı karşıyaydılar. Onların nedensel mekanizmaları mental olaylardan oluşuyordu: kararlar." (20)
>
> "Bu analizler başarısızdır... Şöyle ki, temel nedensel meşgale(ler) bireylerin kafasının içinde yer almaz, insanlar ya da insan kümeleri arasındaki toplumsal ilişkilerin içerisinde yer alır." (33)

Metodolojik bireyciliğin bu betimlemesi bireyci ve atomist sosyal teoriler arasındaki ayrımı çökertir.[8] Metodolojik *atomizm*, şüphesiz, ilişkisel özellikleri ötekileştirir, ama bu durum genel olarak metodolojik bireycilik için söz konusu değildir. Metodolojik bireyciliğin hitabet yeteneği en gelişkin sözcülerinden biri, Jon Elster (1985; 5-6), metodolojik bireyciliğin bireylerin ilişkisel özelliklerinin bütün türlerinin, özellikle de iktidar açıklamasını içerdiğini iddia eder. Ve bu ilişkisel özellikler kesinlikle nedensel ve açıklayıcı olarak değerlendirilir. Elster'in reddettiği metodolojik *kolektivizmdir*, ilişkisel analiz değil. Metodolojik kolektivizm aktörler olarak sınıflar gibi kolektif varlık var-

8 Metodolojik bireycilik ve metodolojik atomizm arasındaki bu ayrımın geniş bir tartışması için, bakınız Wright, Levine ve Sober (1992).

sayar. Elster, "sınıflar" "seçim yapan" türden zatiyetler olmadığından, "emekçi sınıfın mücadele etmekten başka şansının olmadığı" biçimindeki ifadelere şiddetli bir biçimde itiraz eder.

Neo klasik iktisadın ve oyun teorisinin metodolojik bireycileri bile Tilly'nin sunduğu atomize olmuş metodolojik bireycilik tanımını evrensel olarak karşılamaz. Tilly, metodolojik bireycilerin nedenleri "bireylerin kafasının içinde" yalnızca "mental olaylar"dan oluşan nedensel mekanizmalarla işler gördüklerini iddia eder. Ama neo klasik iktisadın aktörleri (kaynaklara erişime bağlı) bütçe kısıtlamalarıyla karşı karşıyadırlar; bunlar dış zenginliklerin bağışlanmasını da içeren bağışlara sahiptir; bunlar teknoloji tarafından belirlenen üretim işlevleriyle üretim yaparlar ve özel kurallarla yönetilen piyasalarla etkileşim halindedir. Neo klasik iktisatçılar, örneğin, firmalar tekel gücüne sahip olduğunda piyasaların farklı davranacağını fark ederler, herhangi birinin tercihleri ya da mental durumu farklı olduğu için değil, ama tekeller değişim ilişkilerinden rant sağlayacak güce sahip olduğu için. Bunların hiç birisi "mental olaylar" değildir. Oyun teorisinde aktörler alternatif stratejilerden ve oyunun doğasına bağlı olan *pay-off*larla karşı karşıyadırlar, sonuç sadece belirli bir aktörün seçimleri tarafından belirlenmez aynı zamanda pek çok aktörün karışık etkileşen seçimlerinin yinelenen kasıtsız etkileri tarafından belirlenir. *Pay-off*lar ve müşterek sonuçlar oyuncuların etkileşiminin doğasını tanımlayan "oyunun kurallarına" bağlıdır. Bunlar da "mental olaylar" değildir, ama "ilişkilerin" çekirdeğindedir. Şüphesiz, ne oyun teorisyenleri ne neo klasik iktisatçıların çoğu karakteristik olarak "toplumsal ilişkilere" ait bir dil kullanmazlar ve neo klasik iktisatçılardan bazıları aktörlerin tamamen atomistik biçimde davrandığını (kusursuz enformasyonla bütünüyle rekabetçi piyasalar, vb) varsaydıkları modellerle oynamayı severler. Yine de, genel bir sorun olarak toplumsal ilişkiler bu entelektüel geleneklerin her ikisinde de içkindir.

Metodolojik bireyciliği ayıran, öyleyse, toplumsal açıklamalarla ilgili olarak ilişkilerin reddedilmesi veya bütün nedenlerin mental olaylara indirgenebilir olduğunu taahhüt edilmesi değildir, bu, mikro ölçekli analizlerin makro ölçekli analizler üzerinde önceliğindeki ısrardır. Metodolojik bireycilik *mikro temelciliğe* ve belki hatta Jon Elster'in öne sürdüğü gibi, mikro indirgemeciliğe bağlıdır, ama atomizme değil. İlişkiler böylece metodolojik bireycilik için açıklayıcıdır ama bunlar bireyler arasındaki ilişkilerle sınırlıdır.

Tilly'nin çalışması böylece metodolojik bireyciliğin potansiyel bir eleştirisini oluşturuyor, ama ilişkileri reddetmelerinden veya (daha önce belirtildiği gibi) özcülüklerinden dolayı değil. Daha çok, Tilly'nin analizinin çekirdeğinde makro-yapıların ve ilişkilerin etkileri hakkında bir iddialar kümesi vardır. Çeşitli türlerden insanlar arası şebekeler biçimindeki bireyler arasındaki mikro-ilişkiler Tilly'nin analizinde mutlaka önemlidir, açıklayıcı çalışmanın asgari kısmı ilişkiler-arasında-ilişkiler tarafından yapılmıştır, basitçe bireyler-arasında-ilişkiler tarafından değil.

### *3. İsabetsiz Meta Teorik Eleştiri*

Tilly'nin kitap boyunca eşitsizliğe kendi yaklaşımıyla diğer sosyal bilimcilerin pek çoğunun yaklaşımı arasındaki farkı vurgulamak için kullandığı örneklerden biri kadınlara ve ırksal azınlıklara karşı "ayrım". O, geleneksel bireyci analizi aşağıdaki gibi betimliyor:

> "Diğer konulardaki anlaşmazlıklara rağmen, beşeri sermayeyi ve çalışmayı dikkate aldıktan sonra geriye kalan olarak, ücret eşitsizliğinin analisti genel olarak ayrımın geleneksel tanımını kabul eder....Neoklasik iktisatçılar yaygın biçimde sermaye ve çalışmanın etkileşimine ciddi ağırlık verirlerken, radikal feministler sıklıkla ayrımın bir biçimine veya diğerine temel nedensel rol verirler. Bütün taraflar esasen eşitsizliğin bireyci açıklamasına başvururlar." (133)
>
> "...ayrımı analiz ederken geleneksel yöntemi tersine çevirsek daha iyi olur: bireysel çeşitliliğin bütün olası kaynaklarının dikkate alındığı kategoriler arasındaki arta kalan farkları değerlendirmek yerine, ayrımı yerel olarak ilgili kategorilere karşılık gelen eşitsizlik oranı olarak değerlendirelim ve böylece artakalanların ne kadarının beşeri sermayedeki, çalışmadaki ve benzer bireysel-düzeydeki faktörlerin çeşitlenmesiyle açıklanabileceğini görelim"

Bu eleştirinin büyük ölçüde isabetsiz olduğunu düşünüyorum. Ayrımın, bireysel özellikler açıklanmasından sonra kategoriler arasındaki farklardan "arta kalan" olarak tanımlanması, bireysel özelliklere eşitsizliğin yapısal nedenlerine göre verilmiş herhangi asli önceliğin sonucu değil, pragmatik metodolojik değerlendirmelerin sonucudur. Görüş basit olarak: iki kategorinin-erkekler ve kadınlar diyelim- kazançları arasında ampirik olarak gözlemlenmiş farkların toplamı kural olarak iki ana bileşene ayrılabilir: (1) farklı türlerden sistematik, yapısal ayrımın doğrudan sonucu olan, işlerden dışlanmadan terfide cam tavanlara[9] ve verili işlerde eşitsiz muameleye kadar uzanan, bileşen; (2) beşeri sermayenin, çalışmanın ve bireyin anlık kontrolü altında olan diğer

[9] glass ceiling: işyerinde kadınların ve diğer azınlık grupların yükselmesindeki engeller. (ç.n.)

değişkenlerin doğrudan sonucu olan bileşen.[10] Bu, bireysel özelliklerin çeşitli türden yapısal ayrımlardan kaynaklanabileceği iddiasını reddetmek manasına gelmez, ama kullanımı anında gruplar arası farkların ayrışmasının bir bileşenin bireysel özelliklere ve bir bileşenin kategorik ayrımlara bağlanması arasında gerçekleştirilebileceğinin açıkça öne sürülmesidir. Böylece, pragmatik soru: bu iki bileşenin ölçülerini oluşturmanın en iyi yolu nedir? Bir yol her bileşenin doğrudan ölçülerini edinmeye çalışmak olabilir veya bir diğer yol bir tanesini oldukça kesin ölçmeye çalışıp değişikliğin geri kalanını diğerine atfetmek olabilir. Pragmatik sebeplerden dolayı, ayrımın etkileri hakkında doğrudan iyi ölçümlerin elde edilmesinin zorluğundan dolayı genel olarak ikinci strateji benimsenmiştir. Ayrım böylesi bir çalışmada doğası gereği *asli* bir arta kalan olarak değerlendirilmez; ama basit bir şekilde bir *metodolojik* artakalan olarak değerlendirilir.

Bu pragmatik noktanın ötesinde, bence, Tilly hem feministler hem de ana akım sosyologlar tarafından yapılmış pek çok toplumsal cinsiyet eşitsizliği çalışmasını, bunların bireylerin özelliklerine toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ve aktörlerin mental olaylarına nedensel süreçleri azaltacağını iddia ederek, bunların araştırma mantığını güçlü biçimde bireyci olarak değerlendirirken, yanlış tanımlar. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin pek çok analizi toplumsal ağlar, özellikle "ahbap çavuş ilişkisi", aile bütçesi ve erkek aile reisi modeline karşı mücadele, dışlamanın kurallar birliği, evlilik bariyerleri[11] vb. şeyler üzerine hatırı sayılır ölçüde vurguya sahiptir. Toplumsal cinsiyet analizinin daha Marksçı akımlarında, işgücü piyasalarındaki toplumsal cinsiyet eşitsizliği aşırı sömürünün, ucuz emek gücü arzının stabilizasyonunu güvence altına alınmasının, bölünmenin ve sınıf dayanışmasının altının oyulmasının galibiyetinin mekanizmaları olarak görülür. Bu süreçlerden hiçbirisi "esasen bireyci" olarak adlandırılmaya uygun değildir.

Tilly'nin bireyci açıklamaları ifşa etmeye olan büyük ilgisi, bazen onu bireycilik kokan bir zemin üzerindeki nedensel iddiaların bazı türlerini reddetmeye götürüyor, böylece dünyadaki nedenler üzerine asli bir tartışma doğru olarak hangi tür açıklamaların haklı olduğuyla ilgili meta teorik bir tartışmaya dönüşür. Ayrımcılıkla ilgili iktisatçılar arasındaki standart açıklamalardan bir tanesi "istatiksel ayrımcılık" olarak adlandırılandır. İstatiksel ayrımcılık bir

---

10 Bu konuların ampirik incelenmesine giren bir üçüncü bileşen vardır: yapısal etkilerin ve bireysel özelliklerin etkileşiminin sonucu olan bileşen.

11 marriage bars: 19. Yy'ın sonlarından 1960'lara kadar evli kadınların çeşitli mesleklerde, özellikle öğretmenlik ve memuriyet, istihdamını kısıtlayan uygulama.

işveren işçi almaya bireyler arası özellik farklarına göre değil de bazı kategorilerden insanların ortalama özelliklerine göre karar verdiğinde meydana gelir. Buradaki fikir söz konusu işverenin insanları işe alırken tam olarak bireylerin özelliklerine göre karar vermek isteyecekken, bu bireysel özellikler hakkında kesin bilgi edinmenin çok pahalı olması nedeniyle, kabataslak bir temsiliyet olarak işveren grup ortalamasını bireylerin özelliklerine atfeder. Tilly böylesi açıklamaların meşruluğunu ilke olarak reddeder. O:

> " 'İstatiksel ayrımın' fikirleri kolektif bir süreci radikal bir biçimde bireyselleştirir: -bununla birlikte sağlam temelli-kategori dışındaki emsallerine kıyasla üretkenliğe daha az katkı sunan kategoriye ortalama işçilerin inançları veya bilgileri temelinde bir bütün kategorinin üyelerini işe almaktan kaçınan bir işveren resmeder."(31)

Tilly istatiksel ayrımın işe alma kararlarında tatminkâr olmayan bir açıklama olduğu konusunda haklı olabilecekken, bana öyle geliyor ki, ampirik hükümlere tabi olmak aslen ampirik bir sorundur. Eğer istatiksel ayrımcılık temel geçerli işlemse, bu, bireysel düzeyde özelliklerin yüksek nitelikte bilgisini elde etmenin maliyetinin düşmesi durumunda, görünürdeki ayrımcılığın da azalacağı anlamına gelir. Safkan istatiksel ayrımcılık sisteminin sınır durumunda, bilgi maliyetini tamamen destekleyen devlet politikaları birleşmiş kategorik eşitsizliği ortadan kaldıracaktır. Kişisel olarak bilgi probleminin çözümünün kategorik eşitsizliğin ilgili türlerinde küçük bir etkisi olacağını tahmin ediyorum, ama bu ampirik bir tahmin, hipotezlerin basit biçimde önsel reddinden kaynaklanan bir tahmin değil çünkü bunlar bireysel karar almaya nedensel sürecin merkezine yerleştirirler. Tilly, tersine, meta teorik zemin üzerindeki hipotezleri reddeder.

## Sonuç

*Sürekli Eşitsizlik* inanılmaz derecede iddialı bir kitap. Birisi tezlerine katılsın veya katılmasın, çekirdeğindeki asli fikirler özgün ve kışkırtıcı. Bilhassa eğer birisi sosyal teorinin geniş biçimde tanımlanmış Marksist geleneği dahilinde çalışıyorsa, Tilly'nin sömürü kavramını kategorik eşitsizliğin genel teorisinin bir parçası olarak yeniden yapılandırması çok çeşitli ampirik tasarıların çerçevelendirilmesi için ilginç yöntemler sunabilir. Eğer bu fikirler, mevcut durumda tartışmaların içine geçmiş daha soyut metodolojik ve meta teorik temaların pek çoğundan ayrılırsa, kışkırtıcı ve yapıcı bir rol oynamasının daha olası olduğunu hissediyorum.

## Kaynakça

Cohen, G.A.. 1978. *Karl Marx's Theory of History: a defense* (Oxford: Oxford University Press)

Stinchcombe, Arthur. 1968. *Constructing Social Theories* (New York: Harcourt, Brace & World)

Wright, Erik Olin. 1994. *Interrogating Inequality* (London: Verso)

________ 1997. *Class Counts: Comparative studies in class analysis* (Cambridge: Cambridge University Press)

Wright, Erik Olin, Andrew Levione and Elliott Sober. 1992. *Reconstructing Marxism: essays on explanation and the theory of history* (London: Verso).

# ELEŞTİREL REALİZM
# VE GERÇEKLİĞİN KATMANLARI

# Realizm ve Faillik Problemi[1]

*Margaret S. ARCHER*[2]

Fâilliği teorileştirmedeki temel problem, kısmen kendi sosyalliği tarafından oluşturulmuş olup kısmen de kendi toplumunu dönüştürme kapasitesine sahip olan insan fâilin nasıl kavramsallaştırılacağına dairdir. Zorluk, sosyal teorileştirmenin bu iki uç arasında salınıp durmasından ileri gelir. Bir yandan Aydınlanma düşüncesi, insan bünyesinin topluma hiçbir şey borçlu olmadığı ve dolayısıyla da kendi kendine yeten 'dışardan biri' olduğu 'az sosyalleşmiş' bir insan görüşünü[3] geliştirmiştir. Diğer yandan ise, sahip olduğu her türlü özellik -biyolojisi hâriç- içinde bulunduğu sosyal bağlam tarafından biçimlendirilmiş ve bir kalıba dökülmüş bir şey olarak, daha geç gelen ama yaygın bir 'aşırı sosyalleşmiş' insan görüşü sözkonusudur. Böylelikle bu insan, kendi sosyal çevresini dönüştürmeye dönük hiçbir kapasiteye sahip olmayan, bağımlı bir 'içerden biri' hâlini almıştır.

[1] Bu yazı ilk kez şurada yayımlanmıştır: *Estudos De Sociologia* 6 (2) 2000. C. Hamlin (trans.) and R. Alencar (ed.).

[2] Çeviri: Vefa Saygın Öğütle

[3] 'İnsan' (man -ç.n.) ve bilhassa da 'rasyonel insan', Aydınlanma düşüncesi açısından kullanımda olan bir terimdi. Bu terimin, geçmişe dönük kapsayıcı bir dil kullanıldığında kullanışsız ve tırnak işaretine alındığında da kafa karıştırıcı olmasından dolayı, bu geleneğe, onun vârislerine, haleflerine ve hasımlarına atıfta bulunurken, insanlığa dair bir duruşa işaret eden 'insan' terimine gönülsüzce katlanmaktayım.

Bunların yerine, insanoğlunu *hem* toplumun 'çocuğu' *hem de* toplumun 'ebeveyni' olarak kavrıyor ve böylece sergiliyorsak, o zaman sosyal teori, ilk olarak, kendi potansiyelini insan *qua* (olarak -ç.n.) gerçekleştirmesine can alıcı bir katkı sunmuş sosyallik yetisini içinde barındıran bir insan mefhumuna gereksinim duyar. Bunun yanı sıra ikinci olarak sosyal teori, insanın, kendisi gibi diğer insanlarla birlikte, dönüştürmek üzere kendi sosyal bağlamı üzerine düşünebileceği ve eyleyebileceği, yeterince görece otonom niteliklere ve güçlere sahip olan bir insan mefhumunu da gerektirir.

Şöylesi bir iddiada bulunulabilir: Hem 'az sosyalleşmiş' hem de 'aşırı sosyalleşmiş' insan türü modelleri, sosyal teori açısından yeterli temeli sağlamazlar; zira bunlar bize, ya kendi kendine yeten bir toplum *yapıcısı* ya da inisiyatiften yoksun, *oluşturulmuş* bir sosyal ürün sunarlar.

Bu yazının ilk kısmında, bu iki kusurlu insan modelinin Aydınlanma'dan bu yana nasıl sosyal teoriye sırasıyla hâkim olduğunu göstermeye ve bunların sosyal teorileştirme açısından taşıdığı yetersizlikleri sergilemeye çalışılmaktadır. Yazının asıl kısmı ise, sosyal realizm perspektifinden hareketle, insan türüne (i) zamansal öncelik (ii) görece otonomi ve (iii) nedensel etkililik sağlayan daha iyi bir insan kavrayışını[4] yerleştirme çabasındadır ve bu kavrayış, insanların içinde biçimlendikleri sosyal varoluşlarla ve kendi sosyal bağlamları üzerindeki dönüştürücü düşünme ve eyleme güçleriyle, yani sosyal dolayımdan bağımsız olan güçlerle ilişkilidir.

## Modernite İnsanı ve Toplum Varlığı

İnsanoğluna yönelik bu iki kusurlu model, Aydınlanma'dan bu yana sosyal teorileştirmeye ardı ardına hâkim olmuştur. Bunlar, birbirinin aynadaki imgeleridir; zira biri insanın tamamen kendi kendine yetmesi üzerinde dururken diğeri ise tam sosyal bağımlılığa vurgu yapmaktadır.

Anlık görünümünde Aydınlanma, üstün İnsan'la sonuçlanan bir şey olarak 'Tanrı'nın ölümü'ne izin vermektedir. Dolayısıyla, modernitedeki sekülerleşmenin insanî hür iradeye dair ilerlemeci bir hümanist onaylamaya varmasıyla birlikte, insanların sahip olduğu güçler, dünyayı tanır, içinde bulunduğu çevreye hükmeder ve bunlardan dolayı da 'tüm şeylerin temel ölçütü' olarak kendi kaderini tayin eder hâle gelmektedir. *Modernite İnsanı*, hükmettiği doğanın

[4] Burada sunulan tüm argümanlar, Margaret S. Archer'ın şu çalışmasında tam hâliyle geliştirilmiştir: *Being Human: The Problem of Agency*, Cambridge University Press, 2000.

dışında durmakla kalmamakta ama aynı zamanda, kendi benliği üzerinde kesinlikle kurucu rol oynamayan ve sadece olası ilâveler şeklinde onun özünden koparılabilir olan diğer varlıklarla ve diğer şeylerle ilişki içersindeki yalnız birey olarak tarihin de dışında durmaktadır. Bu şekliyle modern benlik, evrensel anlamda ön-verilidir.

Aydınlanma geleneğinin mirası olarak *Modernite İnsanı* modeli, insanın (erkek ya da kadın), sadece bir özelliğe, araçsal rasyonalite özelliğine, yani sadece kendi tercihlerini araç-amaç ilişkileri vasıtasıyla maksimize etme ve böylelikle faydasını optimize etme kapasitesine sahip kalana dek soyundurulduğu bir modeldi. Ancak bu *homo economicus* modeli, yönelimsel / niyetsel olan, yani çevremizle kurduğumuz (doğal, pratik ve sosyal) ilişkilere 'dair' olan normatifliğimizi ya da duygusallığımızı ele alamazdı. Bu ilişkilerin, kim olduğumuz açısından belirleyici olmalarına kısmen dahi izin verilemezdi. Bunun yerine, yoksullaştırılmış bir insan modeli olarak, yalnız, atomlaşmış ve oportünist kelepir-mal avcısı öne sürüldü.

Bir yanda, bu modelle ele alınamayacak ve sosyal olan pek çok şeyin arasında, kamuya ait malların yaratılmasına yol açan gönüllü kolektif davranış ya da *homo economicus*'un kendi refahı açısından diğerlerinden bağımsız olduğunu fark ettiği ama sonuçta anlamlı dayanışma ve paylaşma isteği gösterdiği durumda ortaya çıkan normatif davranış gibi fenomenler vardı. Diğer yanda ise, bu modelin üstesinden gelemeyeceği en önemli şeylerden birisi olarak, araçsal rasyonaliteyi aşmaya ve 'nihaî ilgiler' taşımaya dönük insan kapasitesi... Bunlar, kendilerinden başka herhangi bir şeyin aracı olmayan, bununla birlikte bizim kim olduğumuzun belirleyicisi ve kimliklerimizin ifadesi olan ilgilerdir. Bizim kim olduğumuz, en çok neyi önemsediğimize dair bir meseledir. Bu, bizi ahlâkî varlıklar hâline getiren şeydir. Nihâyetinde eylemlerimiz, ancak 'nihaî ilgiler'imizin ışığında anlaşılabilir olur. Bu önemsemelerin hiçbiri, belirsiz bir gelecek 'yarar' nosyonuna kıyasla bizi 'daha zengin' kıldığı varsayılan araçsal bir araç-amaç ilişkisine indirgenerek önemsizleştirilemez.[5]

Her şeye karşın bu model, siyaset bilimindeki toplum sözleşmesi teorisyenleri, etik ve sosyal politikadaki Yararcılar ve politik iktisattaki liberaller tarafından hevesle benimsenen bir insan modeliydi. *Homo Economicus*, hayatta kalmayı başarmış birisidir. O sadece mikro-iktisadın haber sunucusu ve neo-

---

[5] Rasyonel Seçim Teorisi'nin 'insan modeli'ne yönelik bir eleştiri için bkz. Margaret S. Archer, 'Homo Economicus, Homo Sociologicus and Homo Sentiens', içinde: M. S. Archer ve J. Q. Tritter (eds), *Rational Choice Theory: Resisting Colonization*, Routledge: London: 2000.

liberalizmin kahramanı olarak değil ama aynı zamanda, genel olarak sosyal bilimi fethetmeye çalışan Rasyonel Seçim teorisyenlerinin ellerinde, sömürgeci bir maceraperest olarak da geçimini sağlamaktadır. Gary Becker, bu misyonu ana hatlarıyla şöyle aktarır: 'Bu ekonomik yaklaşım, tüm insan davranışlarına uygulanabilir olan kapsayıcı bir yaklaşımdır' (1976:8).

Gelgelelim postmodernizmin son yirmi yıldaki yükselişi, *Modernite İnsanı*'na yönelik, insan özneyi eritip yerlere saçan öldürücü bir reddiyeyi ve toplumun öneminde buna karşılık gelen bir abartıyı temsil etmiştir. İnsan öznenin bu şekilde yerinden edilmesi ve sosyal güçlerin biçimlendirme ve kalıba dökme gücüne dönük bu kutlama, gerisingeri Durkheimcı 'belirsiz malzeme' olarak insan görüşüne varmıştır. Lyotard'ın deyişiyle, artık "benlik, çoğa eşit değildir" (1984:15) ki Rorty de şunu ekler: 'Sosyalizasyon [...] tümden kendi bildiğini okuyor' (1989:185). İnsan türüne böylesi bir gölge-fenomen statüsü vermek demek, zorunlu olarak, sosyal inşâcılığın (*social constructionism* -ç.n.) tüm versiyonlarındaki şekliyle, sosyalizasyon güçleri üzerindeki tüm gerçek ilgiyi saptırmak demektir. İnsanlar, eğer bir farklılık yaratabilecekleri kişisel güçlere sahip değillerse, aslında hiç de ilgi çekici değildirler demektir.

> Aydınlanma'daki insan mefhumunun dağılması, böylelikle, daha ziyâde tarihsel-kültürel olumsallıkların akışı tarafından sürekli değiştirilip biçimlendirilir hâle gelmiş olan benlikte doğrudan fiilî bir çözülmeye neden olur. Sözkonusu olumsallık, insan türüne içsel olan ve devredilemez nitelikteki herhangi bir özellik ya da güçten insanı (erkek ya da kadın) mahrum bıraktığı içindir ki, insana yönelik atıflar belirsizleşir. Dolayısıyla, Foucault'ya göre 'insan, deniz kıyısındaki kumsala çizilmiş bir surat misâli silinebilir hâle gelir' (1970:387).

Postmodernizm, idealizmin sosyal teorideki anti-realist duruşunu yoğun biçimde pekiştirir ve böylelikle sosyal inşâcılığa istikrar sağlar. Sosyal inşâcılık, organik molekül kümeleri olarak insanlar ile bir sosyal anlamlar şebekesinden meydana gelen bir şey olarak insan türü arasında varlığını sürdüren insan fâillerin sözkonusu *hiçbir* özellik ve güce sahip olmadıklarını söyleyen özgün görüşün adıdır.[6] *Toplum Varlığı* modeli, sosyal inşâcılığın tartışmaya yaptığı bir katkı olup, tüm insanî özellik ve güçlerimizin -biyolojik terkibimiz dışında- toplumun armağanı olduğunu söyler. Bu açıdan bakıldığında, sadece yassı, katmansız, çok miktarda ve tekil olan ve sadece bir mevkie ya da harfi harfine tanımlanmış bir bakış açısına tekabül eden bir insan kişi sözkonusudur. Diğer yandan kişi olma özelliğimiz de gramatik bir kurgu, birinci tekil şahıs zamir

---

[6] Bu modelin en iyi örneği, Rom Harré'in çalışmasında mevcuttur. Onun savunduğu sosyal inşâcılığın ana motifi, şu ifadedir: 'Kişi, doğal bir nesne değil, kültürel bir yapıntıdır' (*Personel Being*, Basil Blackwell, Oxford, 1983:20).

dizgesini öğrenmek için aldığımız eğitimin bir ürünü ve dolayısıyla da sadece, toplumdan edinilen benliğe yönelik bir teoridir. İnşâcılık böylelikle, *benlik duyusu* ile birlikte *benlik kavramını* da yok eder: Biz, toplum bizi ne yapmışsa ondan başka bir şey değilizdir ve toplum bizi, toplumun söyleşisine katılımımız nasılsa o şekilde oluşturur. Böylelikle *Toplum Varlığı*, insanî güçlerimizi eksiltmek ve tüm bu güçleri -yani şahsiyet, düşünümsellik, düşünce, hafıza, duygusallık ve inancı- toplumun söylemine tahvil etmek suretiyle insan olma durumunu zayıflatır.

Aktörlerin nasıl eylediği sorusu, bu durumda ivedi bir soru hâline gelir; zira bu sorunun cevabı, ne kendi amaçlarını kovalamaya dönük insanî kaynaklara ne de sosyal dolaşımda dahi bulunmayan nedenleri doğru bir şekilde bulma kapasitesine sahip olmayan insanların kendileri açısından asla verili olamaz. Fiilî olarak bunun anlamı şudur: İnşâcıların fâili, sadece toplumdan *edinilmiş* nedenlere göre hareket edebilir ve bu yüzden aslında o, bir *uylaşımcı*dan (*conventionalist* -ç.n.) başka bir şey değildir. İnşâcılık, bazı insanların neden toplumların kurallarını değiştirmeye çalıştıklarını açıklayamaz ve bu durumun, bizzat insanlar açısından, benlik ile bir bütün olarak gerçeklik *arasındaki* uzamda biçimlenen kendi ilgilerinden kaynaklandığını kabûl etmek de istemez.

## Realizmin 'Benlik'ine Duyulan İhtiyaç

Realist bakış açısından bakıldığında bu iki modelin temel eksikliği, şunu ısrarla reddetmeleridir: Bir bütün olarak *gerçekliğin doğası*, ne tür insanlar olduğumuz ve hattâ oluş hâlindeki insanlarımız açısından farklılıklar yaratır. *Modernite İnsanı* önceden biçimlendirilmiştir ve; özelliklerinin ve güçlerinin ortaya çıkışı demek olan oluşumu, dünyaya yönelik deneyimlerine bağlı değildir. Aslına bakılırsa dünya, onun çıkarlarına pranga vuran ve kökeni gizemli kalan bir araçsal rasyonalitenin filtresinden geçerek ona ulaşabilir ancak. Günümüzün rasyonel seçimcileri tarafından en son hâline getirilen Humecu amaçlara yönelik 'tutkular' nosyonunun kökenlerinden kaynaklı olarak, tercihlerin oluşumu karanlıkta kalır. Bu model *insan-merkezci*dir (*anthropocentric* -ç.n.); zira insan dünya üzerinde etkide bulunur ama dünya, insanın önceden biçimlendirilmiş planlarının gerçekleşmesinde riskler ve masraflar çıkarmasının dışında, insan üzerinde hiçbir etkide bulunmaz. Kısacası insan, kendisini hâlihazırda olduğu şeyden bambaşka bir şey hâline getirebilecek olan herhangi bir gerçeklik deneyimine kapalıdır.

Benzer şekilde *Toplum Varlığı* da, gerçeklikle doğrudan etkileşim kurmayı engelleyen bir modeldir. Burada da tüm bir dünya, bu dünyanın sadece bir parçası olan 'toplumun söyleşisi' tarafından kalburdan geçirildiği şekliyle insanlara ulaşır. İnsanların bizzat kendi varlıklarına yönelik kavrayışları, sadece toplumdan edinilen bir teoriye tekabül eder ve bu dünyayı nasıl anladıkları meselesi de, bu edinimlerin değiş-tokuş edilme biçimlerine dair bir meseledir. Bir kez daha tekrarlarsak; bu model, insanı, sosyal söylemin onu yaptığı şeyden bambaşka bir şey hâline getirebilecek olan, bizzat gerçekliğe dönük herhangi bir deneyimden koparır. Toplum, gerçekliğin eşik bekçisidir ve bu yüzdendir ki olageldiğimiz her şey, onun dolayımından geçtiği için toplumun armağanıdır.

Her iki versiyonda da yitirilen şey, can alıcı gerçeklik deneyimi nosyonudur; yani bu dünyanın bizim ne olduğumuzu etkileyebileceği tarzdır. Bunun sebebi, 'epistemik yanlış'ın iki versiyonu olan insan-merkezcilik ve toplum-merkezciliktir (*sociocentrism* -ç.n.); zira her ikisinde de verili gerçeklik, araçsal rasyonalitemiz veyahut sosyal söylem marifetiyle, dünyanın gerçekte ne olduğunun yerine ikâme edilir. Realizm, bu 'epistemik yanlış'ı asla onaylayamaz ve bu yüzdendir ki şu hususta ısrar etmelidir: Dünyanın ne olduğu; bizim bu dünyayı nasıl bildiğimiz ve yeri geldiğinde de bu dünyanın bizi nasıl bildiği hususları üzerinde kalıcı bir etkiye sahiptir. Bu etkiler, tıpkı yerçekiminin bizi etkilediği şekilde, bizim tüm gidimli (*discursive* -ç.n.) kavrayışımızdan bağımsızdırlar ve kavramsallaştırmaksızın da akılda tutabileceğimiz tasarılara tekabül ederler.

İnsanlık ile dünya arasındaki ilişkiler, bizzat sosyal yaşamın *zorunlu* koşulları olan insanî niteliklere içkindir. Bu yüzden ben, bilhassa toplumun varlığına dair bir 'benlik duyusu'nun gerekliliğine dönük transandantal bir argüman geliştirmekteyim. Sürekli bir 'benlik duyusu' anlamına gelen bilincin sürekliliği, ilk kez Locke tarafından geliştirildi.[7] Bunu savunmak, gelişim hâlindeki (ve aslında sosyal olan) benlik *kavramı* ile (böyle olmayan) evrensel benlik *duyu*su arasındaki can alıcı farklılığı korumayı gerektirir. Bu farklılık, evrensel anlamdaki '"benlik" (*moi*), her yerde mevcuttur' (1989:3) diyen Marcel Mauss gibi bazı antropologlar tarafından savunulmuştur. Bu sabit unsur şun-

[7] Locke, hatırı sayılır derecede sezgisel cazibeye sahip bir tanım öne sürmektedir. Şöyle ki: Bir kişi, 'muhakemeye ve düşünüme sahip olan ve kendisini kendisi olarak, yani farklı zaman ve mekânlarda yer alan aynı düşünen şey olarak kavrayabilen, düşünce yeteneğine sahip zeki bir varlıktır' (*Essay* II, xxvii,2). Bishop Butler'dan bu yana Locke'un eleştiricileri, bu türden bir bilinç sürekliliğini, bilhassa hafıza açısından yorumlamışlar ve sonra da, tam anlamıyla kişisel kimliği muhafaza etmede, hafızanın tek başına başarısız olduğunu göstermişlerdir. Örneğin bkz. Bernard Williams, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973. Değişikliğe uğratılmış yeni-Lockeçu tanımın bir savunusu, orijinal anlayışı muhafaza eden David Wiggins tarafından şu çalışmada geliştirilmiştir: 'Locke, Butler and the Stream of Consciousness: and Men as a Natural Kind', *Philosophy*, 51, 1976.

dan ibarettir: 'Kendi bedeninden haberdâr olmamak şöyle dursun, kendi (hem ruhsal hem de fiziksel) bireyliğinden dahi haberdâr olmayan bir insan asla var olmamıştır' (1989:3). Ancak sosyal bilimlerde, *duyu*yu *kavram*ın içinde öğrenmeye ve dolayısıyla da evrensel olana kültürel bilanço adına itibar göstermeye dönük sürekli ve ısrarlı bir eğilim sözkonusudur.

Korunması gereken bu ayrımı göstermenin en iyi yolu, bu ayrımın gerekliliğini ispatlamaktır. Bu demektir ki *benlik duyusu*, benlik kavramlarındaki sosyal değişimlerden ayrı tutulmalıdır; zira bir bilinç sürekliliğine sahip insanlar var olmasaydı toplum işleyemezdi. Dolayısıyla sosyal beklentiler taşıyan herkes açısından, bu beklentilerin üzerinde etkide bulunacağı bir benlik duyusuna sahip olmak şarttır; öyle ki, kendilerinden ne beklendiğini bilsinler (diğer türlü yükümlülükler içselleştirilemez).

Bundan dolayıdır ki örneğin birey Zuni, Yaz için ve Kış için taşıdığı iki ayrı isminin *aynı* benlikle ilgili olduğunu ve ayrıca, isimlerini taşıyan her bir bedende tekrar tekrar yaşamaya devam eden atalarının gerçek vârisi olduğunu bilmek zorundadır. Doğru edinim (tüm mevsimler için uygun insan aracılığıyla), benliğimizle kastettiğimiz şeyin ayrılmaz bir parçası olan bir bilinç sürekliliğine bağlıdır. Atadan geçme reenkarnasyona, hiçbir genelleştirilmiş sosyal inanç kafî gelmeyecektir; zira "*o* ata *ben*im"i beyan (iddia) eden bir benlik sözkonusu olmadığı müddetçe, genel olduğu kabûl edilen bu inanç, hiçbir fiilî alıcıya tekabül etmeyen bir şey olup çıkacaktır! Hakezâ bu durum, roller oynamaya ya da soykütüksel sorumluluklar atfetmeye dönük şu muğlâk 'sosyal basınçlar' lafzı aracılığıyla da düzeltilemez. Tam tersine bu lafız, herkesin hangi rolleri gerçekleştirmesi gerektiğini bilmesi ama hiç kimsenin kendilerine düşen bu beklentileri duyumsayacak bir benlik duyusuna yeterince sahip olmaması anlamına gelip dayandığı için tutarsızdır. Topluma yönelik atıf, böylelikle hiçbir şeye yapılmış olmaz; zira kendilerine ait sorumlulukları ve ayrıca kendi beklentilerini duyumsayan benlikler olmaksızın, 'birileri bir şeyler yapmalı' tarzı sızlanmalar ayyuka çıkar. Bu yüzdendir ki sosyalizasyon teorilerinin hiçbir versiyonu, Durkheim'ın 'belirsiz malzeme'siyle işleyemez: İnsanlar, kendilerini adamakıllı aynı varlıklar olarak tanıma yollarının en azından biri açısından belirli olmalıdırlar. Başka bir deyişle Zuni toplumu, bir 'benlik duyusu'na dayanır; her ne kadar Zuni kültürü içersindeki benlik kavramları bizimkilerden farklı olsa da.

Bu transandantal argümanı pekiştirmek için şunu da vurgulamak gerekir ki; insan fâile yönelik olarak önceden geliştirilen her iki güçsüz sosyolojik

model de, hiçbir şekilde hesaba katmadıkları bir öz-bilinç sürekliliğine dayanır. *Toplum Varlığı* bile, bu benlik duyusuna ihtiyaç duyar; zira bir fâilin, kendine ait sosyal yükümlülüklerin ne olduğunu, dahası beklentilerin tam olarak nasıl dağıtılmış olduğunu ve bunlar çatıştığı zaman zor durumda kalanın kendisi olduğunu bilmesi ve gidimli kanonun sağlayamayacağı bir yaratıcılık sergilemesi gerekir. Toplumu bir arada tutan önceden yazılmamış icrâlar, kendi senaryosunu özel durumu kapsayacak şekilde yazma ve icrâ etme yükümlülüğünün bizzat bilincindeki bir benlik olan etkin bir fâili gerektirir. Benzer şekilde, bizim her zaman bir ve aynı varlık olduğumuzu söyleyen bu sürekli duyu, eğer kendi tercihlerine dayalı planını tutarlı bir şekilde izlemek istiyorsa bu benlik duyusuna ihtiyacı olan *Modernite İnsanı* açısından da eşit ölçüde kaçınılmazdır; zira onun, hem bunların kendi tercihleri olduğunu hem de bunları sürekli maksimize etmek için ne yapacağını bilmesi gerekir.

Bununla birlikte, buradaki transandantal argümanı onaylayabilecek olan herkes için kabûl edilebilir bir şey olmayacak ilâve bir iddiada daha bulunacağım. Kesinleştirirsek, bu ilâve iddia şunun savunulmasından ibarettir: Bizim insanî *benlik duyumuz*, gerçeklikte cisimleşen pratiğimizden doğar ve sosyalliğimize indirgenemez.[8]

## Öz-Bilincin Belirmesinde Pratiğin Önceliği

Bu önermenin savunusu, insan türünün temel cismanî doğasına, yani 'dil', 'söylem' ya da 'söyleşi' şöyle dursun dar anlamıyla 'toplum' aracılığıyla dahi çözümlenemeyecek olan, doğuştan geldiği de varsayılamayacak olup ancak dünyayla kurduğumuz *ilişkiler* aracılığıyla ortaya çıkan insanî niteliklere ve güçlere dayanır. Öz-bilinç, gerçeklikte *cisimleşmiş pratikler*imizden temellenir ve bu cisimleşme, cinsi gereği sosyal-olmayan insan niteliklerine zorunlu olarak atıfta bulunur. *Pratiğe* verilen öncelik, 'toplumsal söyleşiye katılım'dan bağımsız bir şey olan sözkonusu *benlik duyusu*nu yaratır; her ne kadar bir dil edinimi vukû bulacaksa da, bu bağımlı bir değişkendir. Sürekli bir benlik duyusu edinmek pratik gerektirdiği için, dünya içi uğraşıyı da icap ettirir. Bu, *Modernite İnsanı*'nın ön-verili karakterinden ayrı bir şeydir. Dünyayla cisim-

---

[8] İlginç şekilde, Wittgenstein, muhaliflerine göre öyle kolay kolay devşirilebilecek biri de değildir; en azından Bertrand Russell'a karşı yazdığı zaman yaptığı şu yorum açısından: 'Bir insan olmadan, nasıl olup da bir mantıkçı olabilirim!'. Norman Malcolm (ed), *Wittgenstein: a religious point of view?*, 1994. Bu yorum, muhtemeldir ki, Cyril Barrett'ın da kafasına yatmaktadır: *Wittgenstein on ethics and religious belief*, Oxford, Basic Blackwell, 1991; gelgelelim bu, David Bloor tarafından aforoz edilebilecek bir yoruma da tekabül edebilir: *Wittgenstein, a social theory of knowledge*, London, Macmillan, 1983.

leşmiş şekilde karşılaşmalarımızdaki râbıtalardan doğduğu içindir ki bu, *Toplum Varlığı*'ndan da ayrı bir şeydir.

Öznenin yaşamını sürdürmesi ve toplumun varoluşu için aşkın anlamda gerekli olan *benlik duyusu*nun ortaya çıkışında pratiğe öncelik vermeyi haklı çıkaran dört temel argüman bulunmaktadır. Bu argümanları geliştirme yolunda, *benlik duyumuz*un *nasıl* sosyalliğimize önsel ve ilksel olduğunu göstermek suretiyle, bu aşkın gerekliliği karşılayan empirik koşulları da sağlamaktayım. Bunların hepsi, bizim nasıl teşkil edildiğimize, dünyanın nasıl bir şey olduğuna ve yaşamın ilk gününden itibâren bunlar arasında süregelen etkileşimin zorunluluğuna dayanır.

**1.** Pratiğin dil karşısındaki önceliğine yönelik en temel argüman; hayvanî doğamızdan ve yanı sıra, yüksek nitelikli hayvanlara bahşedilmiş olması gereken ve dolayısıyla da kökensel bakımdan dilsel olması imkânsız olan sürekli bir benlik duyusunun varlığından müteşekkildir. Bilhassa benlik-öteki ayrımını öğrenmek, tüm (normal) hayvanların kendi doğal çevreleri içersinde seyretme pratiği açısından bir gerekliliktir. Sosyal etkiyi hazır bulundururken 'benlik'i de 'belirsiz malzeme' olarak kavramaya istekli olan Durkheim dahi, tüm hayvanların, kendimiz de dâhil, 'deneyim akışı içersinde ilkel ayrımlar' (1968:147) yapma kapasitesine sahip olduğunu kabûl etmiştir; diğer türlü, kendi doğal çevreleri içersinde seyredemezlerdi. Ancak başarılı bir seyir (*navigation* -ç.n.), hayvanların kendi şekil ve sınırlarına, beden sıfatıyla taşıdıkları temel yükümlülüklere ve diğer varlıkların biraradalık/nüfuz edilebilirlik gibi temel niteliklerine ve yanı sıra bunlar arasındaki yakınlık/uzaklık gibi ilişkisel niteliklere yönelik mefhumlar gerektirir. Seyir, bir cisimleşmiş benlik duyusuna ve benlik ile çevredeki öteki şeyler arasındaki bir farklılaşmaya dayanır. Dahası seyir hâlinde olmak, sadece bu türden bir bilinci değil ama aynı zamanda bir niyetselliği de ifade eder. Sabırla ve sinsice fare deliğini gözleyen bir hayvanı, örneğin evcil bir kediyi ya da deliğin üstünde daireler çizen bir şahini bu niyetsellikten ayrı düşünmek, onların davranışlarını anlaşılmaz hâle getirmek demektir. Açıklamanın ağırlığı (var olduğu kabûl edilen) doğuştan 'içgüdüler'e verilse dahi, bir içgüdünün yine de dünya üzerinde gerçekleşmeden önce niyetsel anlamda belirlenmiş olması gerekir: Bir köpeğin, tavşanı yakalamak için ağacın etrafında dolaşmak zorunda olduğunu bilmesi gerekir. Bedene dönük öz-bilinç ve niyetsel nedene dayalı eylem, bizim tüm diğer yüksek nitelikteki hayvan türleriyle paylaştığımız şeylerdir ve bu yüzden de, sosyal armağan olamazlar.

**2.** İnsanların, vücuda gelmiş hayvanlar olmalarına karşın, bir benlik teorisinin dilsel edinimi için toplumu epeyce beklemeleri gerektiğini söyleyen Harré'ninki gibi argümanlar, *homo sapiens* ile diğer türler arasında radikal bir kopuş sergilemeye giderler. Bunun tam tersine Merleau-Ponty, nesne/nesne, özne/nesne ve özne/özne arasındaki -buradaki anlamıyla natüralistçe- öğrenilmiş ayrımlar aracılığıyla beden/çevre karşılaşmalarına dair bir açıklama sunar bize. Bu açıklama, sözkonusu ayrımlara -göndergesel (*referential* -ç.n.) dilin sonradan öğrenimine dayanak teşkil eden ayrımlara- aşılanan pratiklere öncelik vermek amacıyla, türler-arası sürekliliklerimize sarılır ve bunlar üzerine çalışır. Böyle yapmasının sebebi; bizi toplumun dar sınırlarından ziyâde doğanın engin dünyasının içersine yerleştirmesidir.

**3.** Bu ardışıklığı ters çevirerek, (a) benlik duyusu ediniminin, birinci tekil şahıs zamirinin kullanımına bağlı olduğunu ve (b) 'Ben/Ben-Olmayan' ayrımının başarılı kullanımını gerektiren temel mantıktaki özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin dilsel armağanlar olduğunu savunanlar, karşılarında Piaget'nin empirik çalışmalarını bulurlar. Piaget'nin çalışmalarının vurgulamaya hizmet ettiği şey şudur: Dil, 'büyük ayrım çizgisi' değildir; zira uslamlanmış bilgiyi gidimli olmayan bir tarzda üreten ve ayrıca dilsel dünyadaki beceriye dayanak teşkil eden pratiğin kökensel bir önceliği sözkonusudur. Dahası Piaget, bizim Merleau-Ponty'nin benlik duyusu fenomenolojisinden kalkarak, dilin gerçekleşmesine dair teorik bir açıklamaya doğru ilerlememizi sağlar.

Piaget'nin dil-öncesindeki çocuklar üzerine yaptığı çalışmalar göstermektedir ki; temel 'nesnelleştirme' süreci faaliyet-bağımlıdır ve 'nesnelleştirme' doğuştan gelen bir şey olmadığı için, benlik ve ötekilik kimlikleri bu süreç vasıtasıyla gitgide belirginleşir.[9] *Benlik duyusu*nun gelişimi, temel anlamıyla, diğer nesnelerin bizden 'göndergesel ayrılığı'na bağlıdır. İlk korunum formu olan nesne korunumu (ki gözden kaybolan bir oyuncak, battaniyenin altında arandığı zaman oluşur), ben-merkezciliğin terk edilmesine işaret eder. Bu, benlik ve benliğin nitelik ve güçleri ile öteki şeyler ve onların nitelik ve güçleri arasındaki ayrımın aşılandığını gösterir. Böylece, pratik oyun faaliyeti vasıtasıyla, temel mantığın özdeşlik ilkesine dil-öncesi bir biçimde ulaşılmış olur.

---

[9] Jean Piaget, *The Child's Conception of the World*, Routledge and Kegan Paul, London, 1967. 'İçsel ya da psişik dünya ile dıştaki fiziksel dünya arasındaki ayrım, özsel olmaktan çok uzaktır. Bu ayrım, kendi içersinde farklılaşmamış bir gerçeklikte meydana gelmiş olan eylemden ileri gelir ve karşılıklı olarak birbirine tekabül eden iki sistem oluşturmak suretiyle, sözkonusu iki kutuptan birinin ya da diğerinin etrafında yavaş yavaş imajlar tasnif eder' (1967: 34).

Düşünceye (ki, 'ben' ve 'o' sürekli olarak birbirinden ayrıdır şeklindeki olmazsa olmaz düşünce de buna dâhildir) ve iletişime dayanak teşkil eden çelişmezlik ilkesi de, pratik faaliyete bağımlı olarak kendini gösterir. Bu durum, konuşmaya başlamış ama henüz sözkonusu ilkeye hâkim olamamış küçük çocuklar üzerine Piaget'nin yaptığı çalışmalar aracılığıyla ispatlanmıştır. Korunum deneylerinin (suyu yüksek ve alçak kaplara boşaltma deneyi de dâhil) kapsamı içersinde Piaget, çelişmezliğin teorik hâkimiyetinin (yani aynı miktardaki suyun, görünüşte tam tersi olsa da, 'daha çok' ya da 'daha az' olamayacağının), çocuğun boşaltma/yeniden boşaltma işlemlerini bizzat *yapması* sonucu nasıl geliştiğini ve hızlandığını ispatlamaktadır. Bu, deneyin süresi bir yana, çocuğun nesnelerle 'yapıp ettiği şeyler' aracılığıyla, benliğin 'âmil' (*doer* -ç.n.) olarak kalıcı doğasına ve yanı sıra nesnelerin kalıcı niteliklerine dair bir farkındalık sağlar. Böylelikle de, temel mantık ilkelerinin kullanımının faaliyet-bağımlı olduğu gösterilmiş olur: Pratiklerimiz olmaksızın, kendimizle diğer şeylerin sürekli özdeşliği nosyonunu geliştiremeyiz; bunların nitelik ve güçlerinden herhangi birisini anlamaya dönük (zımnî) nosyon da, çelişmezlik yasasına itaat etmez olur. Dolayısıyla Piaget'nin büyük katkısı, düşüncenin temel esaslarının dil-temelli değil ama pratik-temelli olduğunu kanıtlamış olmasıdır. Bunun anlamı şudur ki; bizzat dil kullanımı, düşünce nakletmek için mantık ilkelerine bağlı olmasından dolayı, faaliyet-bağımlıdır ve bunun tersi geçerli değildir.

Tüm bunlar, dilin ancak gerçekliğe atıfla öğrenilebileceğini ve ancak bu aynı bağımsız gerçeklikle ilişkisi içinde bir anlam kazanabileceğini savunan genel realist duruşun tamamlayıcılarıdırlar. Bundan dolayıdır ki; eğer göndergesel olarak öğreniliyorsa dil ediniminden önce gelen gerçekliğe doğru, dilsel olmayan bir geçişin var olması gerekir. Başka bir deyişle pratik etkileşim, Piaget'nin iddia ettiğine göre temel nesne kavramının oluşumunu belirliyor olan duyusal-motor becerilerden önce gelir ve bu becerilere yol açar. Kelimelerin diğer kelimelerle ilişkileri içersinde anlam kazandığını sık sık savunagelen Saussure dahi, nesnenin 'Paris-Cenevre treni' olarak adlandırılmasında yolcunun pratik duruşunu esas alıyordu; zira makinistin farklı duruşu, eğer tren değişik bir lokomotife sahip olsaydı, onun sözkonusu treni aynı nesne olarak kabûl etmemesine neden olabilirdi. Önsel pratiğin oynadığı can alıcı önemdeki rol, John Searle'ün şu argümanı tarafından da desteklenmiştir: Pratik olmaksızın, cümle anlamı, söylenen şeyin içeriğini tamamen belirlenimaltı bırakır (*underdetermine* -ç.n.) ve bu durumda aynı tabir, her kullanıldığı

farklı cümlede farklı farklı yorumlanır hâle gelecektir. Örneğin '*call* a cab' ('taksi çağırmak'), 'a close *call*' ('kıl payı sıyırma') ya da 'the doctor is on *call*' ('doktor göreve hazır'). Belirsizliğin ortadan kalkması ve doğru yorumun mümkün hâle gelmesi, ancak şu sayede olur: 'Her bir cümle, insanî kapasitelerden (yani belirli pratiklerle, teknik bilgiyle, çeşitli yapıp etme tarzlarıyla vs. meşgûl olmaya dönük becerilerden) oluşan bir art-alana karşılık gelecek şekilde yorumlanır ve sözkonusu kapasiteler, ifadenin kelime anlamı sabit kalsa dahi, farklı yorumları yerli yerine yerleştirecektir' (Searle 1995:179d).

**4.** Dördüncü argüman, spesifik olarak, *benlik duyusu*nun *kesintisiz* doğasına başvurur. Burada desteklenen yeni-Lockeçu gelenekte (Archer 1995:280-293), kişi olma özelliği, bir beden artı sözkonusu bilinç sürekliliği olarak tanımlanır ki bu, sosyal ilişkilerimize bağlı olmayan bir tanımdır. Adamakıllı aynı benlik olduğumuza yönelik sürekli duyumuz, hafızalarımıza başvurmamıza sebep olur. Kendi hatırladığım ayırt edici geçmişim olmasaydı, beni belirli bir insan hâline getiren bir bilinç sürekliliğinden yoksun kalır ve zaman içersinde, DNA kimliğimden gayrı her türlü biriciklikten yoksun kalmış bir biçimde, bir miktar organik malzemeye indirgenirdim. Locke'un sürekli benlik duyusu tanımına yöneltilen eleştiri, geleneksel olarak şu hususa dayanır: Hafızalarımızda boşluklar olduğu gerçeği (ki amnezilerde ve beyinden-hasarlılarda sıklıkla çok daha büyük boşluklara işaret eder), hiçbirimizin adamakıllı tam bir sürekliliğe sahip olmadığımızı gösterir. Ne var ki Locke'un tanımı, *mükemmel* hafızaya değil *yeterli* hafızaya dayanmaktadır ve modern nöro-biyolojinin gösterdiği üzere, hiçbir filozof mükemmel bir hafıza talep edemez.

Modern nörobiyoloji bize şunu gösterir: Pratiğin mükemmel hafızaya dönük her türlü mefhumu uygunsuz kıldığı aktif bir seçme ve eleme sürecidir hafıza. Dolayısıyla bizim süreklilik tanımımız, insan gelişimi açısından hem olgusallık-karşıtı hem de elverişsiz olan (sinir sisteminde fiziksel bir değişim ya da dosyalama sistemi gibi) bir hafıza türüne bağlanamaz. Edelman'ın öne sürdüğü üzere (1987:198d), bir hafıza sistemi, deneyime göre esneklik gösterir ve çevrenin meydan okumalarına ya da sınırlamalarına *vis à vis* (karşı -ç.n.) sürekli bir dinamik seçim içersindedir. Belli ki çevresel gerekliliklere göre hatırlama ya da hatırlamama yeteneğine sahip olan esnek bir hafıza, her şeyi hatırlamaya dönük bir kapasiteden çok daha büyük bir adaptasyon vazifesi görecektir. Bazılarına bu, gidimli psikolojiye, yani hafızanın sosyal inşâsına kapı açmak gibi görünür; öyle ki, söyleşmesel yeniden-inşâ ve ha-

tırlamanın geçerliliği, 'toplumun söyleşisi'nin bir parçası olarak, kamusal ve kolektif bir süreç gibidir.[10]

Gelgelelim bu, sözbildirimsel hafızaya (onun söyleşmesel teşviklerine, tashihlerine ve takviyelerine) aşırı güvenmeyi zorunlu kılar. Bunun tam tersine, hafızalarımızın en dayanıklı yerine dair yapılan iki nörolojik keşif göstermektedir ki; hatırlamanın anahtarı, *aktif pratik*tir. Bir taraftan, görsel (görüntüye dayalı) hafıza, seçiciliğe yön veren pratik ilişkilenme kriterini bir kez edindiğimiz zaman, buluğ çağında azalmaya başlar. Yetişkin pratiği içersindeyken, ilişkilenmeleri elemeye tâbi tutar ve hafızayı, sadece bilmeye-ihtiyaç-duyulan durumlarda, 'otomatik pilot'ta gidiyormuş gibi işletiriz. Genel anlamıyla pratik, nörolojik gelişimi başlangıçtan itibâren şekillendirir; zira bu gelişim, kendi tertibi içersinde faaliyet-bağımlıdır. Beyin hücrelerinin nitelikleri, çevresel koşullara (sözgelimi karanlığa ya da sadece dikey uyaranlara sahip ortamlara) uyum sağlar. Beyindeki bu adaptasyon süreçleri, bu deneyim alanı içersindeki özneler kedi yavruları olduğu için, bunlar hakkındaki söyleşmeden ziyâde çevrenin özelliklerine bağımlıdır. Diğer taraftan pratiğin önceliği, ('asla unutamazsın' şeklindeki ünlü deyişi doğrulamakta olan yüzme ya da bisiklet sürme gibi becerileri içeren) 'işlemsel' hafızanın, 'ifadesel' hafızanın kırılganlığına kıyasla sahip olduğu dayanıklılığa dair bulgular açısından da aşikârdır. 'İşlemsel' ve 'ifadesel' hafızalar birbirinden farklıdır; zira kanıtlarla sabittir ki, beyinden-hasarlı özneler 'bisiklet' kelimesini hatırlamıyor olabilirler ama yine de pekâlâ bisiklet sürebilirler.

Görsel ve işlemsel hafızalar, doğal ve insan yapımı çevreyle girdiğimiz pratik değiş-tokuşlardan türerler ve onlar, dilsel temele dayanan ve söyleşiyle edinilen ifadesel hafızalarımıza kıyasla daha esnektirler. Görsel ve işlemsel hatırlama süreçleri bir arada, bedensel kimliğimizin üstünde ve ötesinde bir şey olan kişi olma özelliğimizi tanımlamak için gerekli olan *yeterli* çareyi sağlarlar. Dolayısıyla bunlar, bir yeni-Lockeçunun *kesintisiz benlik duyusu*nun sürekliliği için yeterli koşullar derken kastettiği şeyi belirtmenin modern yollarıdır ve bu şekliyle de pratiğin önceliğinden köklenirler.

Son olarak da ahlâkî bir sebep: İnsanın kişi olma özelliğini, sosyal becerilerin edinimine bağımlı kılmak suretiyle, yaşamının sonlarına değin tasarruf

---

[10] D. Middleton and D. Edwards, *Collective Remembering*, Sage, London and Beverly Hills, 1990. 'Hafızayla ilgili olduğu kadarıyla, amaç, varsayılan zihinsel modellerin bilgiyi ve deneyimi nasıl temsil ettiklerini göstermek değil ama daha ziyâde, insanların kendi geçmişlerini nasıl sundukların ve olaylar hakkında konuştuklarında olayların versiyonlarını nasıl inşâ ettiklerini açıklamaktır', Ch. 2. Rom Harré, bu amacı beğeniyle alıntılamıştır: *The Singular Self*, Sage, London and Beverly Hills, 1998: 144.

hakkından mahrum bırakan bir yaklaşımda oldukça kaygı verici bir şey vardır. Bu yaklaşım, asla konuşamaz (ya da konuşma özelliğini yitirmiş) durumda olanlara ya da asla sosyal anlamda ilişki kuramayacak olanlara yönelik ahlâkî yükümlülüklerimizi kökten sorgulanır hâle getirir. Onların sosyal varlık nitelemesini kaybettikleri durumda, 'madem kendilerine nasıl davranıldığına dair bilinci kaybettiler, o hâlde onlara yönelik yükümlülüklerimizi geçersiz kılmakta haklıyız' şeklinde ortaya çıkabilecek bir küstahlığı engelleyecek olan şey nedir? Oysaki doğal çevreyle girilen zorunlu değiş-tokuşlar aracılığıyla sunulmuş olan, benlik ile dünyayı aralarındaki etkileşim vasıtasıyla birbirinden ayırmaya hizmet eden bir öz-bilinç açıklaması, şöylesi bir avantaja sahiptir: Afazik ve otistik ya da amnezik birinin (veyahut bizim dışımızdaki herhangi birinin), bizim insan bireyler olma sebebimizden *önce gelen* hiçbir sosyallik vasfına ihtiyacı olmayacaktır.

## Kişisel Kimliğin Belirmesi

Sürekli bir *benlik duyusu*nun oluşumu, dar anlamıyla sosyalliğimize bağlı olmaktan ziyâde bu dünyadaki yerimize dayanarak açıklanır olmuştur; ancak burada, sırasıyla insan olma ve biricik olma özelliklerimiz bakımından bu dünya üzerinde nasıl eylediğimiz hususunda hiçbir şey söylenmiş değildir. Şimdiye kadar fâillerin sadece bir niteliğiyle, yani kendilerini adamakıllı aynı fâil olarak bilmelerine dönük can alıcı kapasiteleriyle ilgilendim; ancak fâiller, onları dünyaya farklı farklı karşılıklar veren ve bu dünyayı değiştirmek için yine onun içersinde eylemde bulunan özneler şeklinde fark edilir kılan mevcut başka nitelik ve güçlerin de taşıyıcısıdırlar. Şu hâlde sonraki adım, fâillerin, dünyayla ve onun doğal, pratik ve sosyal düzenleriyle girdikleri etkileşimden doğan *kişisel kimlik*lerinin ortaya çıkışını açıklamak olacaktır. Gelgelelim *kişisel kimlik*, bir *benlik duyusu*nun önceden ortaya çıkmasına bağlıdır; zira *benlik duyusu*nun, sözkonusu üç gerçeklik düzeninin tamamen aynı özne üzerinde etkide bulunduğu -ve öznenin de bunu bildiği- olgusuna sahip olması gerekir.

Temel anlamıyla *kişisel kimlik*, dünyada neyi önemsediğimizle alâkalı bir meseledir. Bizim biz olarak teşkil olduğumuz ve dünyanın da bunun meydana geldiği yer olduğu durumda, insanlar, (doğal, pratik ve sosyal şeklindeki) bu üç farklı gerçeklik düzeniyle kaçınılmaz bir etkileşime girerler. İnsanların, eğer yaşamlarını idâme etmek ve gelişmek istiyorlarsa, organik ilişkilerini, iş ilişkilerini ve sosyal ilişkilerini zorunlu olarak sürdürmeleri gerekir. Dolayı-

sıyla bizim, bu üç düzenle kurduğumuz ilişkilere gömülü olan meselelere karşı duyarsız kalmamız mümkün değildir.

Duygusal gelişimimiz de, bu etkileşimin bir parçasıdır; zira duygular, bizle ilgili farklı türden durumların anlamını ifade ederler. Başka bir deyişle doğal düzen, pratik düzen ve gidimli düzen, üç farklı duygular kümesinin ortaya çıkışıyla ilişkili olan yönelimsel nesnelerdir. Zira duygular, 'ilgilerimize dair yaptığımız değerlendirmeler' olarak görünür; o hâlde duygusallık da, dünyaya verdiğimiz dönüşlü karşılıktır. Bu üç düzenin her birinden farklı tipte ilgiler türer. Sözkonusu ilgiler sırasıyla şunlardır: Doğal düzenle bağlantılı olarak 'fiziksel sağlık'la ilgili olanlar, pratik düzenle bağlantılı olarak 'icrâsal yeterlilik'le ilgili olanlar ve sosyal düzenle bağlantılı olarak 'özdeğer'le ilgili olanlar.

Doğa içersinde insanlar (ve pek çok hayvan da), çevresel olayların kendi *bedensel sağlık*ları açısından ne anlama geleceğini *öngörme* gücüne sahiptirler. Öngörü, tavır almanın anahtarıdır. Biz, ateşin ya da buzlu suyun yaratacağı bedensel sonuçları bilir ve bunun bedensel bakımdan endişe verici olduğunu tahmin ederiz; eğer biz bunu öngörmemiş olsaydık, olayın acısına katlanmaktan başka hiçbir şey sözkonusu olmazdı. Bu durum, çevresel koşullar ile cisimleşmiş ilgiler arasındaki etkileşimden ileri gelir; zira bilinçli varlıklar olduğumuz için, bunlar arasındaki bağlantıyı öngörebilir ve bunu, duygusal bir değerlendirme olarak kendimize mâl edebiliriz. Çevrenin özellikleri ile bizim cisimleşmemiz arasındaki ilişki; korku, öfke, iğrenme ve rahatlama gibi duyguların ortaya çıkması için yeterlidir.

Pratik düzen içersinde, özne/nesne ilişkilerimizden doğan ve *icrâsal başarım*ızla bağlantılı olan farklı bir duygular kümesi sözkonusudur. Bunlar, bir yanda hayal kırıklığı, bıkkınlık ve depresyonun, diğer yanda ise tatmin, neşe, coşku ve zindelik hissinin oluşturduğu iki duygu dizisine tekabül eder. Görev/görevi üstlenen ilişkisi, en özlü biçimiyle, nesneyle karşılaşan özneye dairdir ve nesne ile özne arasında tam olarak neyin olup bittiği, yalnızca özne tarafından bilinir. Eğer ustalıklı bir icrâ gerçekleştirilecekse, her bir görev, kendi taleplerini görevi üstlenenin üzerine yükler. Dolayısıyla her bir görev, görevi üstlenene olumlu ya da olumsuz geri-bildirimde bulunacak olan standartlarını kendi içinde taşır. Başka bir deyişle, başarı ya da başarısızlık algısı, duygusal olarak ifade edilir. Olumlu duygular, süregelen pratiği teşvik eder; olumsuz etki ise, sözkonusu pratiğin terk edilmesine zemin hazırlar.

Sosyal düzen içersinde, özneler arasında bir özne olmaktan kaçınamayız ve bunu, toplum içersindeki ilgilerimize normatiflik anlamı yükleyen (örneğin takdire şâyân ya da yüz kızartıcı gibi) 'özneye ait nitelikler' takip eder. Konumuz açısından sosyal ilgilerimizin en önemlisi; değerimizi koruyor ya da ona hasar veriyor diye kabûl ettiğimiz başarıları ya da başarısızlıkları içeren ve belirli projeler (kariyer, aile, cemaat, kulüp ya da kilise) içersinde kazandığımız kendi *öz-değer*imizdir. Bunun sebebi; toplumun bu rolleri oynarken sergilediğimiz performansa dair yaptığı normatif değerlendirme hususunda duygusallığa açık olduğumuz sözkonusu sosyal projeler içersinde, kendimize yatırım yapmış olmamızdır. Davranışlarımız, umutlar ve korkular eliyle, yani sosyal takdir/kınama öngörüsü aracılığıyla düzenlenmiş durumdadır. Bir rolle yükümlü olmak, sırf bu yüzden böylesi duygusal içerimlere sahip olmak demek değildir: Okul performanslarında hiçbir öz-değer kazanmamış olan talebeler, sınavda başarısız olduklarında üzülmezler. Dolayısıyla bu, hangi normatif değerlendirmelerin duyarlılık gösterdiğimiz için bizim açımızdan önemli olduğunu saptayan öz-değerimizi teşkil eden şeyin ne olduğuna dair yaptığımız tanımlamalara tekabül eder.

Gelgelelim şimdi, tüm insanlar bir ikilemle karşı karşıyadır. Bu ikilem ortaya çıkar zira her insan, kendi ilgilerine dair yapılan ve her bir (doğal, pratik ve sosyal) gerçeklik düzeninden doğan üç çeşit duygusal değerlendirmenin tümünü birden dikkate alır. İnsanlar, yaşamak zorunda oldukları ve aynı anda üç düzende de kendilerini geliştirmeye çalıştıkları için, bir biçimde ve bir dereceye kadar her üç değerlendirme kümesine de kulak vermek zorundadırlar. Zâten onların problemi de budur. Bu üç eşit önemdeki duygular setini uyumlu bir şekilde bir araya getirmenin hiçbir garantisi yoktur ve bunun sonucu olarak, bağlı oldukları ilgilerin, bunlar arasında bir çatışma olmaksızın ilerlemesi asla mümkün olmaz. Sözgelimi, fiziksel korkunun kışkırtmalarına verilecek baştan savma bir karşılık, ödlekçe edimlere yol açacağından, sosyal öz-değeri tehdit edebilir; pratik alanda kendini gösteren bir bıkkınlığa cevap olarak bir faaliyetin terk edilmesi, fiziksel sağlığı tehdit edebilir; ve sosyal utanç sonucu ortaya çıkacak bir geri çekilme de, geçim sıkıntısına yol açabilir. Başka bir deyişle, acil değerlendirmelere gösterilecek anlık dikkat, bir düzendeki ilgilerin anlık tatminini tamı tamına sağlayabilir ama bu, bir felâketin tarifidir; zira bizim, aynı anda üç düzende de ikâmet etmekten başka bir alternatifimiz yoktur ve bu düzenlere ait meselelerin hiçbiri uzun süreliğine geçiştirilemez. Bu yalnızca, belirli bir değerlendirmenin yarı-otomatik

önceliğe sahip olduğu (yangından kaçmak, bir deneye girişmek ya da evlilik gibi) oldukça ender durumlarda ortaya çıkabilir.

Çoğu zaman her bir kişinin, kendi *modus vivendi*'sini (yaşam tarzını -ç.n.) bu üç düzene uygun olarak belirlemesi gerekir. Gerekli olan şey, kaçınılmaz meseleler üçlememiz içersinde yaşanabilir bir denge tesis etmektir. Bu *modus vivendi*, 'sanat için yaşıyorum' diyen birinde olduğu gibi, üç gerçeklik düzeninden birini öncelikli hâle getirebilir ama gerçekleşmesi imkânsız olan şey, geri kalan düzenlerin tamamen göz ardı edilmesidir. Bununla birlikte, ilgilerimiz arasında kurduğumuz kesin dengenin ne türden olduğu ve yanı sıra bireyin ilgileri arasında kesin olarak hangi figürlerin olduğu, *belirli kişiler* şeklindeki kesin kimliğimizi bize veren şeydir. Neticede, mevcut *kişisel kimlikler*imiz, 'nihaî ilgi'miz olarak bir ilgiye nasıl öncelik verdiğimize ve diğerlerine de uyum sağlamakla birlikte bu ilgiye nasıl tâbi olduğumuza dair bir meseledir; zira bizim biz olarak teşkil olduğumuz durumda, her üç gerçeklik düzeninin de üstesinden nasıl geleceğimize dair bir endişe taşımamamız mümkün değildir. Çünkü bu ilgiler, asla tek başına sosyal olamazlar ve *modus vivendi*'nin faâl ve düşünümsel bir fâil tarafından belirlenmesinden dolayı, kişisel kimlik toplumun armağanı olamaz.

Doğal, pratik ve sosyal düzenler içersinde taşıdığımız tüm ilgiler *böylesine* kaçınılmazdır; ama tam olarak *hangi* ilgilerin -kesin olarak *ne* biçimde- sözkonusu olduğu, insanın düşünümselliğine dair bir meseledir. Biz, önceliklerimiz üzerine düşünür, bunları değerlendirir ve bu süreç içersinde, duygularımızı 'yeni bir standartla değerlendiririz'. Kendi 'nihaî ilgiler'imize öncelik tanımaya ve bunları diğerleriyle bağdaştırmaya dönük bir biçime varma süreci, hem bilişsel hem de duygusal bir süreçtir: Bu süreç, hem değer yargılarını hem de maliyetlere ve bunlara bağlı alış-verişlere katlanmaya yeterince istekli olup olmadığımıza dair bir değerlendirmeyi beraberinde getirir. Her iki hesapta da yanılabiliriz; ancak bağlılıklarımız içersindeki bir *modus vivendi*'ye yönelik mücadelemiz, bir 'içsel diyalog' vasıtasıyla vukû bulan aktif bir düşünüm sürecidir. Bize şu ya da bu adanmış yaşama uygun olup olmadığımızı söyleyen potansiyellerimizi ya da duygusal değerlendirmelerimize karşılık gelen yargılarımızı, bu sürecin içersinde 'sınamaya tâbi tutarız'. Değerlendirmeler oybirliğine dayanmayacağı için, içsel söyleşi bunlara değer biçmeyi, birini öne çıkarmayı ve diğerlerini de buna tâbi kılmayı beraberinde getirir; öyle ki, beyan ettiğimiz nihaî ilgiler, aynı zamanda, birlikte yaşayabilecek olduklarımızdır da. Bu sürecin düzeltilebilir olmasından dolayı (zira bunun yanlış olduğunu idrak edebiliriz ya da koşullar değişebilir), söyleşi de süreklidir.

Bizi olageldiğimiz tikel aktif özneler hâline getiren düşünüm *sürecini* asla incelememiş olan sosyal teori içersindeki en ihmâl edilmiş fenomenin, bizzat bu 'içsel söyleşiler'imiz olduğunu düşünüyorum. Bu sorunu, eyleyen 'ben', ('*I*') gelecekteki 'sen' ('*you*') ve 'geçmişteki 'sosyal ben' ('*me*') arasındaki içsel bir diyalog aracılığıyla, yani kimliğin sözkonusu-ilgiler-kümesine-sahip-varlık olarak tanımlanması sonucu, oluşum hâlindeki bir *kişisel kimlik* süreci aracılığıyla çözmeye başlayacağız.

Bu kimlik-oluşturma edimi vasıtasıyla, yeni bir anlam kaynağı varlık kazanır. Artık biz, anlamları, bizi tanımlayan yargılarımızın ışığında yorumlar ve telaffuz ederiz ve bu, duygusal değerlendirmedeki bir dönüşümü beraberinde getirir. Kısacası yeni yargılarımız, duygularımızda farklı bir tınıya yol açar. Sözgelimi, eğer evlilik aslî ilgilerimizden biriyse, bu durumda cazip bir sadakatsizlik fırsatı artık bir ihanet tehdidi olarak hissedilir; bu, bir *liaison dangereuse* (tehlikeli ilişki -ç.n.) anlamı taşır, zira bu durumda artık sırf doğrudan karşılık vermenin sadeliğini sergileyemeyiz. İlgili olaylara dair verdiğimiz tepkiler, nihaî ilgilerimiz vasıtasıyla duygusal bakımdan biçim değiştirir. Yargılarımızın da kendi mazimizi yeni bir standartla değerlendirmesinden dolayı, bu durum daha da pekişir: Bir vejetaryen, az pişmiş bir biftekten zevk alan birini gördüğü an tiksinti duyar ve bir 'Yeşiller Partisi üyesi'nin de, kürk ceket giymiş birini gördüğü an kanı donar. Bu geçmişe yönsemeli duyguların etkisi, bugünkü yargılarımız için pozitif destek sağlar; ancak aynı süreç, yaşamlarımızın bunların etrafında düzenleneceğini söyleyen basit mantık açısından geleceğe yönsemeli şekilde işler. Biz, bu paylaştığımız yargılarla düşüp kalkar ve bunlarla vecde geliriz; bununla birlikte 'sıkıntı' yaratan şey, bizi karşıt-yargılara sahip olanlardan ayrı bir yere koyan, yeni standartlara dayanarak değerlendirdiğimiz duygulardır. Örneğin feministler, politik doğruculuk için mücadele veren ağırlıkla erkek toplantılarından huzursuzluk duyduklarını dile getirirler.

Sürekli ve etkili bir yeniden-değerlendirmeye yaslanan *modus vivendi*, bir edinimdir; ama dolaysızca başarılabilecek ya da zorunlu olarak sürdürülebilecek bir şey değil. İçsel diyaloglara kuşkusuz sahip olan çocukların ve genç insanların sabit bir yargılar kümesi tesis etmesi, sanal bir olasılıktır; zira onlar, kendilerini, dünyayı ve bu ikisi arasındaki ilişkileri henüz öğrenmektedirler. Bunun edinimi, olgunlaşmayla kazanılan bir kesinlik de değildir. Bazıları, işten işe, mekândan mekâna ve ilişkiden ilişkiye sürüklenir ve dolaysız itiş-kakışların insafına kalmış hâldedirler. Sürüklenme, bir *kişisel kimlik* yoksunluğu ve bunun oluşumunu zora sokan koşulların birikmesi anlamına gelir. Baş aşağı

giden evsizlik ya da bağımlılık sarmalı, insanları dolaysız değerlendirmelerin (bir sonraki gece ya da bir sonraki eroin dozu) tatminiyle uğraşmaya mahkûm ettiği için, kesinlikle dibe doğru giden bir süreçtir. Üstelik burada, bazıları öngörülebilir olan (örneğin, yaşam-döngüsü içersinde olanlar), diğer bazıları ise açık bir sistem hâlindeki yaşamın tesadüflerinden kaynaklanan (örneğin, gayrı-iradî fazlalıklar) koşulların dışsal olarak değişmesinden ileri gelmiş dengesiz yargılar sözkonusudur. Bunlar, 'içsel söyleşi'ye dönük radikal bir yeniden-açılım yapmayı teşvik eden düğüm noktalarıdır; ancak tüm insanlar açısından bu diyalog, kendi ilgilerine dönük kesintisiz bir düşünümsel gözlemlemeye tekabül eder: Zira sahip olduğumuz yargılar, yenilenmeye ve revizyona tâbi olmaları anlamında, taahhütlere dayalı ve geçicidirler.

Düşünümselliğimizin bu şekilde kullanılması, iradeciliğimizin üzerine yoğunlaşmak demektir; zira hem 'aşırı-sosyalleşmiş' görüşün (*Toplum Varlığı*) hem de önceden-programlanmış görüşün (*Modernite İnsanı*) bütün versiyonları, anlamlı hayatlar yaşamaya dönük kişisel güçlerimize kara çalmaktadır: Onlar, yaşamlarımızı en çok önemsediğimiz ve kendimizi adadığımız şeyler çerçevesinde biçimlendirme yönünde *kişisel kimliğin* taşıdığı gücü yok sayarlar. Bununla birlikte, kendi kişisel kimliklerimizi, kendi seçtiğimiz koşullar altında da oluşturmayız; zira doğaya, pratiğe ve topluma gömülü hâlimiz, insan olmak denen şeyin bir parçasıdır. Spesifik olarak konuşursak; *sosyal kimlikler*in oluşumunu inceleyeceğimiz bir sonraki aşamaya geçtiğimizde, *sosyal fâiller* olarak gayrı-iradî yerimizi ve bunun, bazılarımızın iradî olarak içlerinde yer alabildiğimiz *sosyal aktörleri* nasıl etkilediğini ele almamız gerekecek.

## Sosyal Kimliğin Belirmesi

Sosyal kimlik, bunu yerine getirmek için uygun olan sosyal roller içersinde önemsediğimiz şeyleri ifade etme kapasitesidir. 'Sosyal benlikler'in belirmesi, 'yapı ve fâil' ara yüzeyinde vukû bulan bir şeydir. Dolayısıyla bu, zorunlu olarak ilişkiseldir ve hakikaten böyleyse eğer, bu durumda hem 'yapılar'a hem de 'fâiller'e bağımsız güçler bahşedilmiş olması gerekir. Bu, realist yaklaşımın ayırt edici özelliğidir. Realist yaklaşım, insanların belirimsel niteliklerinin (İBN) varlığını ve yanı sıra yapısal ve kültürel belirimsel niteliklerin (YBN ve KBN) gerçekliğini kabûl ederek, *fâiller*in ve *aktörler*in ortaya çıkışını, bu nitelikler arasında vukû bulan ilişkisel gelişmeler olarak kavrar. Bunun tam tersine; *Toplum Varlığı*, 'fâillik'i 'yapı'nın gölge-fenomeni olarak sunarken,

*Modernite İnsanı* ise 'yapı'ya, 'fâillik'in gölge-fenomeni olarak muamele eder. Realizmde ise, tekrarlarsak, yapısal (YBN) ve kültürel (KBN) güçler üzerinde etkide bulunan insanî güçler (İBN), *kişi olma özelliğine* ve *kişisel kimliğe* sahip 'fâiller'in ve 'aktörler'in ortaya çıkmasına yol açar.

Aslına bakılırsa realizm, bizzat katmanlı şeyler olarak kavramsallaştırılmaları gereken sosyal öznelerin ortaya çıkışını açıklamak için birtakım hamlelerde bulunur. Ben burada, *Realist Social Theory*'de (1995) ortaya koyduğum üç temel katmanı, aşağıdaki gibi özetlenebilecek şekliyle ele alacağım:

(i) Toplumun insan kişi üzerindeki, *Temel Hâliyle Fâiller*'in oluşturduğu birliktelikleri sosyal bakımdan kıt kaynaklarla ilişkileri temelinde farklılaştırmaya dönük etkisinin niteliği.

(ii) *Temel Hâliyle Fâiller*'in, toplumu dönüştürme çabası içersindeyken, kendilerini kolektif bir biçimde *İşbirliği Hâlindeki Fâiller*'e dönüştürme biçimleri; *İşbirliği Hâlindeki Fâiller*, örgütlenmeleri ve amaçlarını ifade etme tarzları aracılığıyla ayırt edilir durumdadırlar.

(iii) Sosyal yeniden üretim / dönüşümün (morphostasis / morphogenesis), mevcut rol düzenini ve bundan dolayı da *sosyal aktörler*in gelişimi açısından ulaşılabilir olan potansiyel sosyal kimlikleri etkileme tarzı.

Bunlar, bir arada ele alındıklarında, her bir bireyin yaşam-gidişatı üzerinden geliştirilen aşağıdaki katmanlı fâillik modelini ortaya çıkarırlar.

İnsanî kişi olma özelliği ⇨ Sosyal Fâil ⇨ Sosyal Aktör
*(Dede-nine) (Ana-baba) (Çoluk-çocuk)*

İmdi, sosyal kimlik bir rolün benimsenmesinden ve bu rolün tekil bir tarzda kişiselleştirilmesinden (yoksa basitçe oynanmasından değil) ileri geliyorsa eğer, bu durumda aktif kişiselleştirme yapan birini açıklamak için sanki *kişisel kimliğe* başvurmamız gerekiyormuş gibi görünür. Ancak görünen bir şey daha var ki o da, böyle bir şey yapamayacağımızdır; zira, buradaki açıklamaya göre, *kişisel kimlik*, edinilmiş *sosyal kimlik*ten önce ulaşılması mümkün olmayan bir şeymiş gibi görünür. Aksi hâlde insanlar, kendi nihaî ilgilerini değerlendirirken, başka türden ilgiler karşısında kendi sosyal ilgilerinin değerini nasıl belirleyebilirdi? Ancak bunun tam tersini gösteren bir şey daha var gibidir ki o da, *sosyal kimlik* ediniminin, herhangi bir rolü kendi biricik tarzında kişiselleştirmek için yeterli *kişisel kimliğe* sahip olan birine bağlı olduğudur. Buradaki ikilem, işte budur.

Bu ikilemden kurtulmanın tek yolu, *kişisel* ve *sosyal kimlikler* arasında diyalektik bir ilişki olduğunu kabûl etmektir. Ancak bunun boş lâftan daha fazla bir şey olmasını istiyorsak, o hâlde sözkonusu etkileşimin (KK ↔ SK)[11] üç 'uğrağı'na ayrı ayrı girişmek gerekir ki bu, *kişisel ve sosyal kimliklerin belirgin ve birbirinden ayrı olduğu ama aynı zamanda birbirlerinin ortaya çıkışına ve farklılığına katkıda bulunduğu türden bir sentez*le doruğuna ulaşır.

(a) İlk uğrak, oluşum hâlindeki *kişisel kimliğin yine oluşum hâlindeki sosyal kimlik üzerinde etkide bulunduğu* bir uğrak olarak kavranır (KK → SK). Bir seçimle karşı karşıya gelindiğinde, diyelim ki herhangi birinin meslekî geleceğiyle ilgili verilecek ilk kararda, kullanılması gereken kaynaklar hangileridir? Bu sorunun cevabı, üç (doğal, pratik ve sosyal) gerçeklik düzenindeki deneyimleri olmak zorundadır; her ne kadar reşit olmayanlar, bunlar hakkındaki içsel söyleşide sadece 'tatbikatlar' yapabilecek durumda olsalar da. Birincisi; insanların doğal âlemdeki deneyimleri, önemsiz şeyler değildir. Oyun oynamanın, spor yapmanın, gezmenin ve açık hava aktivitelerinin, iştigâl edilen rollerin sırası göz önüne alındığında, yönenilen ya da uzak durulan şeyler üzerinde gerçekleştirdiği düzenleyici işlev, hiç değilse yeterince yaygın bir şeydir. Benim hayal kırıklığına uğramış bir kâşif olan büyük oğlum, bunu 'yorganın içindeki yaşam' olarak adlandırır; ata binmekten nefret eden küçüğü ise, asla bir at yarışı işletmesine müracaatta bulunmayacaktır. Bununla benzer biçimde ikincisi; pratik düzen içersindeki sürekli etkileşim, bir ortak etkinlikler bolluğu (sözgelimi resim, çizim, müzik, bir şeyler inşâ etme, dikiş, mekanik, bahçe işleri, bilgisayar, dinî pratik, çocuk bakımı, yemek pişirme ve ev-içi tamirat) içindeki tatmin sağlanılan etkinlik türleri hakkında olumlu ve olumsuz geribildirim sağlar. Üçüncü olarak; gayrı-iradî sosyal rolleri içersinde çocuklar, kendi üzerlerine düşünen varlıklardır; onlar deneyimledikleri alanlar içinden hangilerinin, kendi öz-değerlerinin merkezi hâline gelebileceğini belirlerler. Bir çocuk, özellikle onlu yaşlarındaysa, temel olarak 'şunun gibi olmak istiyor muyum?' sorusunu sorar; ya da daha derinlemesine bir biçimde, bir rolün hangi veçhelerinin değer verici olduğu ve kendileri için zor olanı isteyip istemedikleri hususlarında kendilerini sorgularlar. Başka bir deyişle, sadece kendi gayrı-iradî rollerini değil ama aynı zamanda bunları oraya koyan ve tekrarlanmaya lâyık olan unsurlarla reddedilmeyi hak eden unsurları birbirinden ayıran insanların yaşam tarzlarını da yoklamaya tâbi tutarlar. '*X* üzerine çalışmayı seviyorum ama ders olarak öğrenmek istemiyorum', pek çok üniversite öğrencisinde sık sık karşılaşılan bir yargıdır.

[11] KK: Kişisel Kimlik; SK: Sosyal Kimlik (ç.n.).

Buradaki kilit nokta şudur: Oluşum hâlindeki kişisel kimlik, rol seçimi işinde herhangi bir şeye yol açmadığı müddetçe, tam anlamıyla hiçbir süreç sözkonusu olmayacaktır. Aksi hâlde biz, sosyalizasyon aracılığıyla yapılan rol tayinine ait tamamen pasif bir prosedürle iştigâl ediyor olurduk.

(b) Şüphesiz ki insanların başlangıçtaki tercihleri hataya açıktır; zira can alıcı önemdeki bir kayıp malûmat parçası, bizzat tercihin yapılmasında bir aldanma deneyimine yol açar. Gelgelelim bu kumarı oynamaksızın kazanabilmenin başka bir yolu da yoktur ve diğer yandan bu deneyim edinilirken, değişime uğrayan bizzat bireyin kendisidir. Burası, *oluşum hâlindeki sosyal kimliğin oluşum hâlindeki kişisel kimlik üzerinde etkide bulunduğu ikinci bir 'uğrağı'* (SK → KK) ortaya koymanın meşruiyet kazandığı yerdir. Tüm 'ilk tercihler', oluşum hâlindeki kişisel kimliğin yön verdiği deneyimlerdir; bununla birlikte, bir kişinin bir role yatırım yapmasının 'ahvâl ve şerait'i ve yanı sıra bu rolle özdeşlemeye dönük tercihinin sebebi, ancak bu noktada açık hâle gelir. Tayin edilen kişilerin (içsel olarak) sorması gereken şey; gelecekteki deneysel girişimlerinde, kendilerine herhangi bir yatırım yapmayı ümit edip etmedikleridir. Düşünümsel olarak bu soruya verecekleri karşılık, tercihlerinin düzeltilebilir olduğu durumda, sözkonusu sosyal kimliği desteklemek adına 'hayır' olabilir; onlar, kendi sosyal kimlikleri için alternatif bir kaynak arayışına girebilirler. Ancak, deneyimleme sürecinde, belirli öznel ve nesnel değişimlere uğrayacaklardır. Öznel olarak, kişisel kimlikleri üzerinde etkide bulanacak olan yeni bir öz-bilgi edineceklerdir; onlar artık, *x*'in canlarını sıktığını, *y*'nin hayal kırıklığına uğrattığını ve *z*'nin de huzursuzluk yarattığını *bilen* insanlar olmuşlardır. Diğer yandan onlar, nesnel olarak da değişirler; zira gözden geçirilmiş 'ikinci tercih'lerine ve edinmesi daha zor olabilecek düzeltilmiş pozisyonlarına uygun olarak, fırsat maliyetleri de değişikliğe uğramıştır.

(c) Özneler, ister ilk isterse de daha sonraki teşebbüslerinde, bir kez tatmin edici bir sosyal rol buldular mı, bunu gerçekleştirmek için bir karar verirler: 'Buna ne kadar kendimden yatırım yapmaya hazırım?'. *Bu, kişisel ve sosyal kimlikler arasındaki sentezin uğrağıdır ve KK ↔ SK biçiminde kendini gösterir.* Bir rolle bağlantılı çıkarlardan birini gerçekleştirmek umuduyla o rolü yeterince deneyimlemiş olanlar da bizzat değişirler; o derece ki, artık gerçekten böylesi faaliyetleri ilginç bulduklarını *bilirler*. Onlar, kayıtsız tutumlarını kelimenin tam anlamıyla kaybederler; zira artık kendi öz-değerlerini, bu rolü oynamak suretiyle teşkil olan bir şey olarak görürler. Gelgelelim rollerin pek çoğu, açgözlü tüketicilerdir: 'İyi' bir akademisyen, 'iyi' bir davacı avukatı ya

da 'iyi' bir şirket yöneticisi olmak için bir günün saatleri asla yeterli olmaz ve 'iyi' bir ebeveyn de, günün yirmi dört saati durmaksızın birtakım işlerle meşgûl olabilmelidir. Bu durum, sözkonusu somutlaşmış sosyal kimliğin kişisel kimliği yuttuğu anlamına mı gelir?

Bu, üç sebepten dolayı sözkonusu olamaz. Her şeyden önce, pek çoğumuz aynı anda birçok rolü yerine getiririz. Dolayısıyla, bu rollerin hepsi 'açgözlü'yse eğer, bunların taleplerinde orta yolu bulacak olan kim ya da nedir? Bu sorumluluğu, sözkonusu rakip rol taleplerinin sahip oldukları güç aracılığıyla basitçe kendi aralarında hallettikleri bir mesele olarak düşünüp terk edersek eğer, bu durumda pasif özneler olmaya razı olmuş oluruz. İkinci olarak; eğer bu arabuluculuğu bizzat öznelerin yerine getirdiği varsayılırsa, bu durumda bunu gerçekleştirenin tam olarak kim olduğunu sormamız gerekmez mi? Bunun cevabı, bunu gerçekleştirenin sadece bir kişi olduğudur ancak. Gelgelelim, bu yeteneklere sahip olan aslında sadece bir kişiyse, bu durumda insanların bir rolü bir diğeri karşısında 'tartma' kapasitesine sahip olduklarını varsayarak, onların kendi sosyal ilgilerine, kendi diğer bağlılıklarına zıt yönde değer biçebileceklerini kabûl etmek zorunda kalırız. Bu tamı tamına, 'yetişkin'lerin içsel söyleşisine dair iddia edilmiş olan şeydir. Elbette ki, en son yüklenilmiş rolde olduğu gibi, yeni ve sosyal bakımdan üretilmiş bilgi, içsel bir diyalog başlatır; ama bu diyalog, diğer süregelen ilgilerin talepleriyle *ilişkili olarak* gerçekleşir. Bunların öncelik sırasına konması ve uzlaştırılması, ancak diyalojik olarak gerçekleştirilebilir.

Sonuçta ortaya çıkan şey; sosyal kimliğin, bir bireyin yaşamındaki yerini *bizzat onun içersinde* tayin etmiş olduğu bir kişisel kimliktir. Bu yer, büyük ('o kadın, işi için yaşıyor') ya da küçük ('o adam, sadece para için burada') olabilir; ama sosyal ilgilerin en önemli mesele olduğunu otomatik olarak garanti eden hiçbir şey yoktur. Burada, önceliklerde bulunan birey sözkonusudur ve koşullar zorlayıcı olsa bile -zira günün pek çok saatini, sözgelimi tekdüze çalışmaya ayırmak için her zaman iyi bir neden bulunur-, öznelerin bu işe yüreklerini koymalarını gerektirecek hiçbir şey yoktur. Üçüncü olarak; bir insanın, sahip olduğu muhtelif nihaî ilgilere kendini *ne kadar* vereceğinin belirlendiği yerde, aynı anda *neye* zaman harcanacağına da karar verilir. Bunu yapan ve bir rol içersinde olduğu şekliyle eyleyen, (erkek ya da kadın) bir kişi olmalıdır; bu kesinlikle böyledir çünkü insanlar, olageldikleri tekil birer kişidirler. Aktif kişiselleştirmenin gerçekleşmesi için bir kişiye ihtiyaç duyduğumuz kabûl edildiğinde, sonuç olarak, kişisel kimliklerimizin, toplumun armağanı olmaya

indirgenemez olduğunu da kabûl etmek gerekir. Kişisel kimlik gerçekten de bu şekilde kabûl *edilmediği müddetçe*, tam anlamıyla sosyal kimliğe ulaşabilmenin hiçbir yolu yoktur. *Bu süreç içersinde, sosyal kimliklerimiz de tanımlı hâle gelir ama ille de kişisel kimliğin bir alt-oluşumu olarak.*

Artık sözkonusu sosyal kimlik edinimini, 'pratiğin önceliği' vasıtasıyla ortaya çıkan öz-bilinçli insanın desteklediği, ilerleme hâlindeki bir bireyleşme süreci olarak tanımlayabiliriz. Bu, en baştan itibâren ihtiyaç duyulan kesintisiz benlik duyusuna sahip olan 'ben'dir. 'Sosyal ben', toplumun kaynak dağılımı içersinde Temel Hâliyle Fâil olarak gayrı-iradî bir biçimde yer almış olan, bireyin geçmişindeki nesne-olarak-benliktir. 'Biz', benliğin sosyal dönüşümü gerçekleştirmek için çabalayan İşbirliği Hâlindeki Fâilliğin bir parçası olarak çalıştığı, aynı anda hem toplumun mevcut rol düzenini hem de İşbirliği Hâlindeki Fâilliğin bizzat kendisini dönüşüme uğratan kolektif eylemi temsil eder. Bu durumda, 'sen'in elde edebileceği, benimseyip kişiselleştirebileceği, dolayısıyla da tam anlamıyla sosyal kimliğe sahip bir Aktör'e dönüşmek anlamına gelen pozisyonlar yaratılmış olur.

## Sonuç: İnsan Olmak

Buraya kadar yaptığımız analiz, sosyal realizmi gerektiren bir şey olarak, aktif ve düşünümsel olan bir fâil kavramını muhafaza etmeyi amaçlamıştır; bizzat kendi yaşamını takip etmeye, toplumun yapısal ve kültürel nitelikleri arasında aracılık yapmaya ve dolayısıyla da toplumsal yeniden-üretim ya da dönüşüme katkıda bulunmaya dönük nitelik ve güçlere sahip olan biri. Gelgelelim, insan olma süreci kesintisiz bir süreçtir; zira yaşamımız boyunca, düşünümsel uğraşa devam ederiz. İçsel söyleşi hiçbir zaman askıya alınmaz, o nadiren uyur; ve karşılaştığı sonsuz sayıdaki muhtemel koşullar boyunca onun yaptığı şey, sürekli olarak kendi ilgilerini takip etmektir. İçsel anlamıyla özne, değer biçici (yoksa *Modernite İnsanı*'nda olduğu gibi, hesaplayıcı değil) ve düşünümsel (yoksa tümden *Toplum Varlığı*'nda olduğu gibi, salt edinimsel değil) olan, göze görünmeyen zengin bir hayat yaşar. Bu öznenin yaptığı şey, nihaî ilgi(ler)i uğruna bir kez bağlandığı şeyin hâlâ bu bağlılığa değer olup olmadığına ve başka ilgilere tâbi olmak ve uyum sağlamak için bir zamanlar ödenmiş olan bedelin hâlâ öznenin katlanabileceği bir bedel olup olmadığına dair bitmez tükenmez bir değerlendirmede bulunmaktır. Bunun anlamı şudur: Yetişkin olmuş insan, kendi kişisel morfogenezinin bir parçası olan 'ben'i,

'sosyal ben'i, 'biz'i ve de 'sen'i sürekli olarak yeniden yoklar ve bunun ardından, bunları tekrarlamak ya da dönüştürmek üzere kendi otonom kişisel güçlerine başvurur. Bu süreç içersinde insanlar, kendi süregelen kişisel gelişimlerine ve (doğal, pratik ve sosyal) gerçekliğin süregelen biçimlenişine aktif olarak katkıda bulunurlar.

koşullanmış 'ben'—Temel Hâliyle Fâil

T1 T2

etkileşimsel 'Biz'—İşbirliği Hâlindeki Fâil

T3

ayrıntılı bir biçimde işlenmiş 'sen'—KK + SK

T4

Özetle; burada somut biricikliği içinde sergilendiği şekliyle birey, hem kendini hem de toplumu sürekli bir biçimde düşünümsel izleme gücüne sahiptir. Bu güçler, kendi bireysel tercih programının kölesi olan *Modernite İnsanı*'nın gündeminden epeyce uzaktadırlar. Benzer şekilde, buradaki özne, 'toplumun söyleşisi'ni radikal bir biçimde dönüştürebilecek otantik *yaratıcılığa* da muktedirdir ve bu, 'toplumun söyleşisi' üzerinde ancak uylaşımsal olarak kabûl edilebilir değişiklikler yapabilir durumda olan *Toplum Varlığı*'na yabancı bir şeydir.

## Kaynakça

Archer, M. 1995. *Realist Social Theory: the Morphogenetic Approach.* Cambridge: Cambridge University Press.

Becker, G. 1976. *The Economic Approach to Human Behaviour.* Chicago: Chicago University Press.

Durkheim, E. 1968. *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse.* Paris: Presses Universitaires de France.

Edelman, G. 1987. *Neural Darwinism: the theory of Neuronal Group Selection.* New York: Basic Books.

Foucault, M. 1970. *The Order of Things.* New York: Random House.

Lyotard, J-F. 1984. *The Postmodern Condition.* Minnepolis: University of Minnesota Press.

Mauss, M. 1989. 'A Category of the Human Kind: the notion of Person' in M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (eds), *The Category of the Person.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, J. 1995. *The Rediscovery of the Mind.* Cambridge MA.: MIT Press.

# Faillik ve Topluluk: Eleştirel Realist Bir Paradigma[1]

*David L. HARVEY*[2]

## Giriş

Roy Bhaskar son yirmi yıldır sosyal bilimlerdeki en karmaşık bazı problemleri ele aldı. O, deneysel yöntemin -postmodernizmin etkili eleştirisini içeren- bir felsefî savunusunu gerçekleştirdi ve faillikle ilişkili kavramların natüralist sosyal bilimsel açıklama biçimleriyle nasıl bütünleştirilebileceğini gösterdi. *Eleştirel Realizm* olarak bilinen felsefî bir perspektiften hareket eden Bhaskar sosyal bilimlerdeki altmış yıllık idealist hegemonyayı sorguladı.[3] Eleştirel realizm, Bhaskar'ın özenli çabalarıyla, pozitivizmin önceki etkisini yitiren çizgisi ile hermeneutik analizlerin kontrolsüz özlemleri arasında bir orta yol bulma girişimidir. Neticede, eleştirel realizm, yorumcu teorinin çoğu açmazından keskin bir dünyanın nesnel gerçekliği ve bilim adamlarının bu

---

[1] David L. Harvey, "Agency and Community: A Critical Realist Paradigm" Journal for the Theory of Social Behaviour 32:2, (2002), s. 163-194.

[2] Çeviri: Ümit Tatlıcan

[3] Bhaskar'ın ve eleştirel realist bir paradigma geliştirmeye çalışanların yazılarından oluşan mükemmel bir derleme Margaret Archer, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson ve Alan Norrie'nin editörlüğünde yayınlanan *Eleştirel Realizm: Okuma Metinleri*'nde (1998) bulunabilir. Bhaskar'ın eleştirel realist perspektifi üzerine tanıtıcı iyi incelemeler Andrew Collier'in *Eleştirel Realizm: Roy Bhaskar'ın Felsefesine Giriş*'te (1994) ve Andrew Sayer'in *Sosyal Bilimde Yöntem: Realist Bir Yaklaşım*'da ([1984]/1992) bulunabilir.

nesnel gerçeklik hakkında söyledikleri ayrımı yaparak uzak durur. O ayrıca, doğadaki diğer varlıklardan farklı olarak, insanların kendi toplumsal dünyalarını aktif bir biçimde ürettikleri gerçeğini göz ardı etmeden sosyal bilimlerde natüralist açıklamaları onaylar.[4] Bir zamanlar hegemonik merkezlerini oluşturan metodolojik ve ontolojik temeller artık ciddi bir biçimde sarsıldığı için, bu reformist 'üçüncü yol' özellikle sosyal bilimlerde olumlu karşılanmıştır. Gerçekte Bhaskar bu farklı parçaları bir araya getiren ve merkezî bir sorunsal etrafında sentezlerini yapan çok az kişiden biridir. Bhaskar bu sentez nedeniyle giderek daha fazla sosyal bilimcinin ilgisini çekmektedir.[5]

Bu ilgi artışı bağlamında artık eleştirel realizmi ele alma ve ilişkili iki soru sorma zamanı gelmiş görünmektedir. İlk olarak, eleştirel realizm sosyal bilimleri nerede konumlandırır? İkinci olarak, sosyal bilimler eleştirel realizmin gelecekteki gelişimine nasıl katkıda bulunabilir? Bu makalenin açılış bölümlerinde ilk soruyu eleştirel realizmin temel ilkelerini betimleyerek ve Bhaskar'ın çalışmasının bir *eleştirel sosyoloji* inşa edecek etkili bir paradigma sunduğunu göstererek açıklığa kavuşturmaya çalışacağım. Makalenin kalan kısmında ikinci soruyu ele alacak ve sosyal bilimlerin eleştirel realizmin gelecekteki gelişimine, onun soyut felsefî kavramlarını araştırdığı maddî pratikler içinde temellendirebilecek somut önermelere dönüştürerek katkıda bulunabileceğini göstereceğim.

Her iki soruyu araştırırken Bhaskar'ın *Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modeli* üzerine kurulu bir dizi şemaya başvuracağım.[6] Bu şemalar Bhaskar'ın

---

[4] Bhaskar Eleştirel Realizmi geliştirirken T.W. Adorno'nun *materyalist yöntem*indekine benzer bir negatif diyalektiğe başvurur (Buck-Morss, 1977). Yorumlama-nesnelerinin yorumlayanın niyetlerinden önce ve nispeten bağımsız olarak var olduğunu öne süren Bhaskar, kültürel hermeneutiğin tekbenci aşırılıklarını eleştirmek için eski pozitivizmlerin natüralist ön-kabullerine başvurur: yorumlayan-özne kendi yorum-nesnesini nadiren bizzat kendisi inşa ettiği için, araştırma-nesnesinin önemli bir özelliği *önceki praksisler ve niyetlerin* ürünü olmasıdır. Önceki praksisler ve niyetleri öznenin yorumunu eleştirel olarak değerlendirebilecek örtük bir temel sağlar. Bhaskar, ayrıca, pozitivizmin bilgi üretimini şeyleştirme eğilimini dengelemek için şu hermeneutik iddiaya başvurur: bütün insan bilgileri, doğa bilimlerindekiler bile tarihsel ve sosyal olarak inşa edilir. Bhaskar ayrıca, bilimin tarihsel olarak konumlanmış -bireysel üretimin ve tarihsel yanlılıkların bütün temel izlerini taşıyan- bir etkinlik olduğunu vurgular. Eleştirel Realizm, bu iki taraflı eleştiriyi kullanarak, bilimsel natüralizm ve idealizmi birbirinden ayıran derin görüş ayrılıklarını ele alır ve bunu yaparken, bir spekülâtif sosyal teori sistemini felsefî ana hatlarıyla ortaya koyar.

[5] Eleştirel realist hareketin liderleri 1. dipnotta belirtilen okuma metinlerinde bulunabilir (*Eleştirel Realizm: Okuma Metinleri*, 1998). Ayrıca, Paul Secord (psikoloji), Peter Manicas (sosyoloji) ve Ernest House (Eğitim Değerlendirme) bu ülkedeki sosyal bilimciler arasında Eleştirel Realizmin ilkelerinin geliştirilmesinde merkezî bir rol oynarken, İngiltere'de benzer bir rolü Andrew Collier (felsefe), Andrew Sayer (sosyoloji) ve Tony Lawson (iktisat) üstlenir.

[6] Önerilen bu yaklaşım Profesör Margaret Archer tarafından kullanılana büyük ölçüde benzer:

> Netice olarak, Bhaskar'ın çalışması büyük dikkat çekmiştir, çünkü açıkça onun oluşum kavramına dayanan ontolojik realizmi Bireycilik ve Bütüncülük arasında bir orta yol bulmayı çok iyi başarmış görünen sosyal teorik bir çerçeve geliştirmek için kullanılmıştır... [Bhaskar'ın]... *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*nin başlı başına bir sosyal teori olduğu iddia edilebilir. Kuşkusuz bu model eksiktir (felsefi yar-

*dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*nin temel felsefî çıkarımlarından hareketle oluşturduğum sosyolojik modeller biçiminde ilerlemektedir. Bu makale, hem *somut insan toplumları*nın yeniden-üretiminin hem de insanî failliğin özgürleştirici dinamiklerinin tamamlayıcı bir betimlemesiyle son bulmaktadır. Makalenin kapanış bölümlerinde bu betimlemenin nasıl gerçekleştirilebileceğini göstereceğim. Kapanış bölümlerinde *sosyal psikolojik bir eleştirel paradigma* oluşturmak için Bhaskar'ın *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*yle Georg Simmel'in (Etzkorn, 1968: 11-46) 'kendini yetiştirmenin diyalektiği' üzerine yazılarının bir sentezini yapmaya çalıştım. Aslında, bu makale kelimenin en gerçek anlamında 'diyalektik'tir -zira burada Bhaskar'ın felsefî düşüncesinde örtük olan mantıksal unsurları inceledim ve sosyolojik açıklamalara dönüştürdüm.

## I. Transendental Realizm

'Eleştirel realizm' terimi doğrudan Bhaskar'a ait değildir, onun sosyal bilimler felsefesine katkısını anlamak için merkezî önemde olan iki deyimden alınan terimlerden oluşturulmuştur: *transendental realizm* ve *eleştirel natüralizm*. Transendental realizm Bhaskar'ın felsefî ontolojisinin temelini oluşturur ve kendi realist bilim anlayışını geliştirirken kullandığı argümanı ifade eder. Eleştirel natüralizm, aksine, doğrudan metodolojik bir soruya, "toplumun gerçek bir doğa bilimi mümkün müdür?" sorusuna dayanır.

Bhaskar transendental realizm kavramını *Realist Bir Bilim Felsefesi*'nde ([1975]/1977) geliştirmiştir. Bhaskar burada bilimlerdeki, özellikle deneysel bilimlerdeki natüralist açıklamaları yeniden konumlandırmaya çalışır. O argümanını Kant'ın transendental idealist tümdengelimi bağlamında biçimlendirir. Kant bilimsel bilginin temel kategorilerini -yani, bilimin doğruluk-iddialarını meşrulaştırabilecek, insanın anlama yetisinin bir parçası olduğunu düşündüğü *apriori* ilkeleri- ortaya koymaya çalışır. Kant çalışmasında bu *apriori* temellendirici noktaları araştırmaya bir akıl şemasıyla başlar. Yani, başlangıçta geçici olarak David Hume'un radikal empirizminin doğru olduğunu ve bütün bilimsel bilgilerin zorunlu olarak *duyusal kesinlik* içinde temellendirildiklerini varsayar. Bu varsayımdan hareketle ünlü 'epistemolojiye dönüş'ü yapar ve şu

---

dımcı görevi üstlenebilmesi bizim için görevin tamamlandığı anlamına gelmez), aksine bu temel eksiklik onun morfogenetik/statik yaklaşımla tamamlanıp tamamlanamayacağı ve desteklenip desteklenemeyeceğini araştırma fırsatı sağlar (Archer, Bhaskar, Collier, *et al.*, 1998: 357).

Archer'ın Morfogenetik/Statik yaklaşımı ve burada sunulan model zaten Bhaskar'ın *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*nde yer alan fikirleri sosyolojik olarak tamamlayabilecek ve destekleyebilecek bir girişim olarak görülebilir.

soruyu sorar: Dünyaya ilişkin duyu-verilerimiz özünde doğruysa, *tutarlı bir duyu-verileri açıklamasının kavramsal olarak mümkün olması* için elimizde hangi *apriori kategoriler*in olması gerekir?

Kant *apriori* -doğruluğu deneyimlerden bağımsız- bilgiyle ilgilendiği için, yöntemi bir transendental tümdengelim biçimini alır. Yani, Kant'ın bilgi biçimleri konusundaki kategorik tümdengelimi empirik bir sınamaya müracaatı gerektirmez, zira *apriori* bilgi iddialarına sadece mantık kurallarına uyarak ulaşılabilir. Kendi transendental tümdengelimini formüle ederken mantıksal totolojiler ve çelişkilere düşmekten uzak durmaya çalışmak yeterlidir. *Kant'ın transendental yönteminin özü budur.* Kant, bu öncüllerden hareketle kendi 'Kopernik Devrimi'ni başlatır ve bilimin tutarlı bir açıklayıcı söylemi sürdürmek için gerek duyduğu asgari kategorilerin listesini çıkararak ve bunları sistematik olarak doğrulayarak bilimsel yöntemi yeniden konumlandırmaya çalışır. Kant, bu yöntemin bir sonucu olarak, (daha karşı-sezgisel bir biçimde) bir bilimsel bilgi-nesnesinin *gerçekte* bilgi olarak nitelendirilebilmesi için onun insanın anlama yetisinin merkezî bir parçası olan *apriori* kategorilere uygun olması gerektiği sonucuna ulaşır, ancak tersinin geçerli olduğunu düşünmez.

Transendental realizmde Kant'ın asıl sorusunun düzeni tersine çevrilerek önerdiği prosedür ayakları üzerine oturtulur. Bhaskar şu soruyu sorar: Bilimsel araştırmanın bulgularının ve düzenli pratiklerinin doğru olduğunu varsayarsak, bilimsel bilginin mümkün olması için *dünyanın yapısı*nın neye benzemesi gerekir? Bhaskar, bu soruyla, kendi 'Ontolojiye Dönüş'ünü Kant'ın 'Epistemolojiye Dönüş'ü karşısında konumlandırır. Yani, Bhaskar'a göre, bilimsel bilgi kategorilerinin dünyanın nesnel yapılarına uygun olması gerekir. Bhaskar, bu dönüşten yararlanarak, bilimsel bilgi ve *pratiğin* yapışının (bilimin ilerleyen, birikimli doğasının, maddenin yapısını ve içkin dinamiklerini giderek daha fazla kavramasının) bilim adamlarının maddî gerçekliğin bazı *apriori* özelliklerini ortaya koymalarını mümkün kıldığını iddia eder. Dolayısıyla, dünya gündelik deneyimlerle doğrudan ulaşılamayan [kavranamayan] bir dizi kompleks maddî varlık ve nedensel süreçten meydana gelir. Ayrıca, bilimsel bilginin yapısı ve ilerleyen, birikimli doğası bu kompleks varlıkların ve nedensel güçlerinin yapısal olarak birbirlerine indirgenemeyen bağımsız bazı gerçeklik düzeyleri oluşturacak biçimde "ontolojik olarak tabakalaştıkları"nı gösterir. Dahası, bu tabakalar, her düzeyin kendini oluşturan daha temel tabakada içkin yeniden-üretici mekanizmaların ürünü olması bakımından, *oluşumsal gerçeklikler*dir; ancak yine de bu 'oluşumsal tabakalar' daha temel tabakalar ve yapılara indirgenemez. Son olarak, bu tabaka-

lar hiyerarşik bir biçimde yapılanmış ve ontolojik katmanlar oluşturacak tarzda gevşek bir biçimde bir araya gelen, tarihsel olarak [değişime] 'açık' sistemlerdir.

Yukarıdaki sözlerden, bilimin araştırdığı dünyanın, içkin güçleri gündelik deneyimleri üretecek biçimde etkileşim hâlinde olan çeşitli özerk maddî varlıklar ve üretici mekanizmalar öbeklerinden meydana geldiği sonucu çıkar. Nedensel hareketler, *karşılıklı etkileşim içindeki* varlıklar yüzünden, çoğu kez, tarihsel olarak inşa edilen, evrimleşme hâlindeki öbekler üretecek biçimde düzenli ritimler içinde işleyen 'doğrusal-olmayan geri-beslemeler' biçimi kazanır. Bilimsel araştırmanın gerçek nesnesi bu açık, etkileşim içindeki şeyler ve 'olumsal eğilimler' dünyasıdır. Ancak, bu etkileşimlerin doğrusal-olmayan doğası nedeniyle, doğal ortamlarda nedensellik titiz kontrollü laboratuvar deneylerinde üretilen öngörülebilir örüntüleri nadiren sergiler. Netice olarak, varlığı kontrollü koşullar altında ortaya çıkarılan bilimsel yasalar laboratuvar dışındaki sonuçları öngörmek için kullanıldıklarında, ulaşılan sonuçlar dogmatik öngörülere dayalı eski bilimde varsayılan nedensel düzenliliği nadiren sergiler. Bu paradoksla yüzleşen Bhaskar'a göre, bilim adamlarının geçerli bir bilimsel yasayı neyin oluşturduğu konusunda daha esnek bir tanımı benimsemeleri gerekir. Yani, dünyanın açık [olumsal] doğası dikkate alınırsa, kompleks, dinamik süreçleri betimleyen nedensel önermelerin *olgular-üstü önermeler* -yani, eğilimsel veya olasılıklı sonuçlar terminolojisi içinde çerçevelendirilen önermeler- biçimini kazanması gerekir. Bilimsel yasaları *normsal önermeler* olarak alan eleştirel realizm, deneysel yöntemi sadece yeni-keşfedilen bir güvenirlik atfederek yeniden konumlandırmaya çalışır, aynı zamanda açık, tarihsel olarak evrilen sistemlerin bilimini yapmanın mümkün olduğunu gösterir. *Bir bütün olarak* ele alındıklarında, Bhaskar'ın transendental realist ontolojisinin özünü dünyanın yapısı ve özerkliği hakkındaki bu transendental tümdengelim oluşturur.

## II. Eleştirel Natüralizm

Bhaskar, ikinci temel eseri *Natüralizmin İmkânı: Çağdaş Beşeri Bilimlerin Felsefî Bir Eleştirisi*'nde ([1979]/1989), 'doğa yasaları' gibi 'toplumun ve insan davranışının yasaları'ndan da söz edip edemeyeceğimizi sorar. Cevabı olumlu olsa da, sosyal bilimlerin inceleme-nesnesinin kendine has doğasını -yani, insanî failliğin belirleyici uğrağını ve toplumsal kurumların eylemlere indirgenemezliğini- dikkate alarak, bu cevabı önemli ölçüde sınırlar. Bu sınırlı olumlamanın ürünü *eleştirel natüralizm*dir.

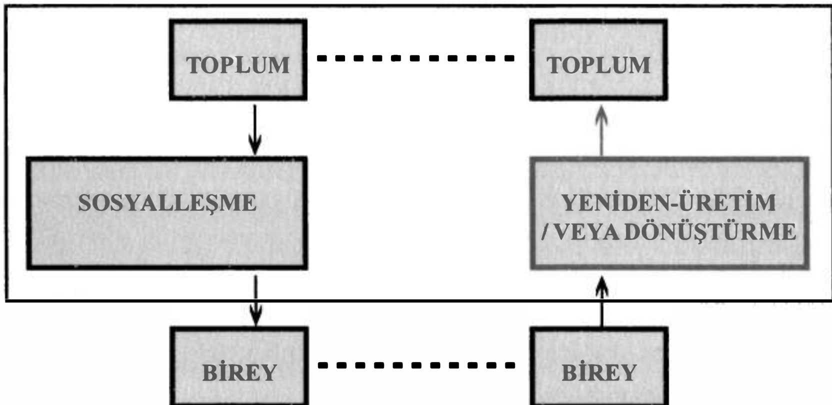
Bhaskar, transendental yöntemini sürdürürken, natüralizm savunusuna "... toplumlar ve insanlar bilgi-nesnelerimiz olmalarını mümkün kılabilecek hangi özelliklere sahiplerdir?" sorusuyla başlar ([1979]/1989: 13). Fakat bu soruyu 'doğrudan' cevaplandırmak yerine, görüşünü Emile Durkheim, Max Weber ve Peter Berger'in yaklaşımlarının *içerden bir eleştiri*siyle geliştirir. Sadece içerden eleştiriyle ortaya koyduğu *Dönüştürümsel Toplum/Kişi Bağlantısı Modeli* (1979/1989: 31-37) *Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modeli* olarak adlandırdığı şeyin öncüsüdür.

*Toplum/Kişi Bağlantısı Modeli* Şekil 1'de sunulmuştur. Şemanın sol tarafında karşımıza birbirlerine indirgenemeyen bir üçlü çıkar:

Toplum ⇨ Sosyalleşme ⇨ Birey

Makaledeki sonraki bütün tartışmalarda ok işaretleri nedensel yönleri göstermektedir. Dolayısıyla, bu sıradüzeni Toplumu ve nedensel güçlerini Birey *karşısında* betimler -yani, Peter Berger'in (1963: 93-121) "İnsanın İçindeki Toplum" olarak adlandırdığı ve bizim "*Toplum İnsanı Yaratır*" modeli olarak adlandıracağımız şeyi ifade eder. Soldaki perspektif güçlü kurumların bireylerin şekillendirilmeye açık, büyük ölçüde uyarımsal davranışlarını biçimlendirmede oynadığı rolü vurgular. İnsanî failliği ve gündelik hayatın yeniden-üretilmesi ve dönüştürülmesindeki rolünü göz ardı eden soldaki model, toplumun güçlerini şeyleştirme ve insanî failliğin esasen bir karşılıklı yeniden-üretim sürecindeki rolünü göz ardı etme eğilimindedir. Bhaskar bu tek yanlı soyutlamayı Emile Durkheim'ın sosyolojisiyle ilişkilendirir ve *Durkheimcı Kalıp-Yargı* olarak adlandırır (Bhaskar [1979]/1989: 31-32).

**Şekil 1. Bhaskar'ın Dönüştürümsel Toplum/Kişi Bağlantısı Modeli**



Şemanın sağ tarafı soldakinin tersini ifade eder. Nedensel oklar tersine çevrildiğinde karşımıza şöyle bir nedensel ardışıklık çıkar.

Birey ⇨ Yeniden-Üretim/Dönüşüm ⇨ Toplum

Durkheimcı Kalıp-Yargının aksine, sahnenin merkezini *Homo Faberal* alır ve toplumsal faillik toplumu rutin bir biçimde yeniden-üreten ve bazı durumlarda dönüştüren bir güç olarak betimlenir. İlk üçlünün aksine, burada insan emeği (hem maddî hem öznel uğraklarında) aktif, biçimlendirici bir etkiye sahiptir. Bu yüzden, kurumsal yapılarda insanların birbirlerine ve kollektif ürünlerine yükledikleri anlamların izlerini görmek mümkündür. Tersine çevrilen özdeyiş "*İnsan Toplumu Yaratır*" böylece *Toplum/Kişi Bağlantısı*nın bu ikinci uğrağını ifade eder. Bhaskar'a göre, bu ikinci uğrağın somut ifadesi Max Weber'in toplumsal eylem teorisidir ve bu yüzden *Weberci Kalıp-Yargı* olarak adlandırır. Durkheimcı Kalıp-Yargıda olduğu gibi, bu Toplum/Kişi Bağlantısı okuması da aynı ölçüde tek yanlı ve aksi yönde, fakat aynı ölçüde kusurlu bir okumadır. Durkheimcı Kalıp-Yargı failliğin güçlerini anlamakta yetersizken, Weberci Kalıp-Yargı karşı yönde çok daha ileri gider ve insanî failliğe açık özgürlüklerin inşa düzeylerini abartır. Bu yüzden, Weberci Kalıp-Yargıda Durkheimcı 'Şeyleştirme'nin yerini 'İradecilik' miti alır.

Birbirine tamamen karşı bu 'yarım doğrular'la çalışırken, onları, her ikisinin çelişkili özlerini -diyalektik olarak- koruyan daha üst düzey bir tamamlayıcılık içinde bir araya getirmek çoğu kez mümkündür. Bu tür bir karşıtların birliği 'sosyalleşme'yi ve 'yeniden-üretim/dönüşüm'ü toplumlar ve bireylerin karşılıklı olarak birbirlerini yeniden-ürettikleri *gerekli dolayımlanmalar* olarak tanımlayarak, onların tipik anlamlarını dönüştürür. Bhaskar'ın yapmayı amaçladığı şey kesinlikle budur. Ancak onun, daha fazla ilerlemeden, alternatif bir diyalektik çözüm ortaya koyması gerekmektedir. Bu yüzden, Bhaskar Peter Berger'in (Berger and Luckman, 1966; Berger and Pullberg, 1965) "Toplum İnsanı Yaratır" ve "İnsan Toplumu yaratır" özdeyişlerini diyalektik olarak yapılandırılmış bir sosyolojik anlayış içinde birleştirmeye çalışır.

Bu iki söz, birlikte alındıklarında, Berger'in ortak-belirlenim diyalektiğinin özünü ifade eder. Ancak bu birlikteliğin sergilediği bu ciddi *Hatalı Karşıtlıklar Özdeşleştirmesi* ortak-belirlenim diyalektiğini zedeler. Yani, Bhaskar'a göre ([1979]/1989: 32-35), nasıl toplum insanı doğrudan yaratmıyorsa, insan da toplumu doğrudan yaratmaz. Bhaskar toplumun bireyi sadece ve sadece *birçok toplumsal ilişki içinde yer aldığı* sürece sosyalleştirebileceğini söyleye-

rek Berger'in açıklamasına şiddetle içerden saldırır. Tersi de doğrudur: toplum asla bireysel arzuların doğrudan yapılara dönüşmesi değildir. İnsanın üretken güçleri yapıların genişletilebileceği ve gerçekleştirilebileceği *araçları gerektirir*. Bu yüzden, Berger'in diyalektiğinde eksik olan şey, toplumu ve insanî failliği bir araya getiren dolayımlayıcı süreçlerin göreli özerkliğidir.

Ancak burada bir problem vardır, zira *Homo Faber*, uyku hâlindeki [potansiyel] güçlerini gerçekleştirmek için her zaman mevcut roller, gereçler, toplumsal uzlaşımlar ve ideolojiler komplekslerine bağlıdır. Bu zorunluluk *Homo Faber*'in, her zaman, kendi üretken stratejileri ve niyetlerini eldeki araçların doğasına uyarlaması gerektiğini gösterir. Ayrıca, bu dolayımlayıcı üretim araçları, daha önce -*tarihsel diğerlerin*in gerçekleştirdikleri- projeler [amaçlar] içinde ortaya çıktıkları için, indirgenemeyen, çoğu kez söze dökülmeyen taleplerini faillik ve toplumun birbirini yeniden-üretme veya dönüştürme biçimine dayatırlar. Marx'ın (1969: 15) "yaşayan varlığın beynine bir kâbus gibi çöken tarihin ölü eli" benzetmesiyle veya Sartre'ın (1976: 64-70, 318-344) *practico-inert*in alanı deyimiyle kastettiği şey bu durumdur.

İnsanların dünyaya kendi damgalarını vurabilmek için adapte olmaları gereken *varoluş nedenleri*ni bu karşıt sembolik ve maddî araçlar mümkün kılar. Hatta böylece, emeklerimiz -son noktası her zaman açık olan oluşum hâlindeki evrimci bir örüntü içinde konumlanmış- tarihsel edimler oldukları için, daha önceden üretilen sonuçları yeniden-üretecek hiçbir üretken kesin strateji yoktur. Dolayısıyla buradaki paradoks, *geleneksel olarak* geçmişte aynı sonuçları birçok kez *yeniden-üreten* aynı araçsal rejimin, her an kontrolden çıkarak, çoğu kez anomik ilişkilere yol açabilmesi, hızla bir yangın yerine dönebilmesidir. Mevcut 'doğrusal-olmayan dinamikler' terminolojisine başvurursak, tarihsel olarak derin köklere sahip kültürel ve toplumsal yeniden-üretim süreçleri, doğası gereği, *başlangıç koşullarından etkilenmeye açık*tır. Bu yüzden, bu etkilenmeye açıklık belirli koşullarda çoğu kez tekrarlar sonucunda genişleyebilen üretim girdilerinde (veya işleyiş düzenlerinde) küçük hataları veya sapmaları mümkün kıldığı için, hayatın sıkı testlerinden geçmiş stratejiler veya geleneksel teknikler zamanla kökten farklı sonuçlar üretebilir. Kuşkusuz, sonuçların bu öngörülemeyen *patika bağımlılığı* Bhaskar'ın modelini oluşturan her iki üçlüde belirsizlikler ve olumsallıklara yol açabilir.

Böylece Berger Durkheimcı ve Weberci kalıp-yargıları bir araya getirmeye yaklaşsa da, bu dolayımlayıcı yapılara son kertede yeterli özerklik tanımaz ve böylece diyalektik karşıtlıklar ortadan kaybolur. Bu açıklama Bhaskar'ın 'yan-

lış özdeşleştirme' eleştirisinin temelini oluşturur ve o Berger'in açıklamalarını konumlandırdıktan sonra kendi diyalektik anlayışını inşa etmeye devam eder. Onun ifadesiyle, Şekil 1'deki üçlü -İnsan, Toplum ve onların dolayımlı toplumsal ilişkileri- kompleks bir yeniden-üretici dinamik içindeki *birbirine ontolojik olarak indirgemeyen uğraklar* hâline gelir. Bhaskar bu konuda şöyle yazar:

> ...Yine de, toplumun insan etkinliği olmadan var olamayacağını, bu yüzden şeyleştirmenin bir hata olarak sürdüğünü söylemek doğrudur. Ve yine, bu tür etkinliğin ona katılan failler yaptıkları şeyler konusunda belirli bir anlayışa sahip olmadıklarında ortaya çıkamayacağını söylemek de doğrudur. Ancak artık, faillerin onu yarattıklarını söylemek doğru değildir (kuşkusuz bu hermeneutik geleneğin bir katkısıdır). Daha doğrusu, şu söylenmelidir: onlar etkinliği yeniden-üretir veya değiştirirler. Yani, zaten toplum her zaman önceden oluşturulmuşsa, onu sadece somut bir insanî *praxis* veya hoşunuza gidecekse, nesneleştirme edimi değiştirebilir; ve bu tür edimler topluluğu onu sürdürür veya değiştirir. Toplum onların etkinliğinin ürünü değildir (ayrıca, bana göre, insan eylemi tamamen toplum tarafından belirlenmez). Toplum, böylece, bireylerin karşısında onların asla yapmadıkları bir şey olarak durur, ancak aynı zamanda sadece onların etkinlikleri sayesinde var olur.
>
> O hâlde, toplum bireyden önce varsa nesneleştirme çok farklı bir anlam kazanır. Zira, bilinçli insan etkinliği *verili* nesneler üzerinde çalışmayı içerir ve onların yokluğunda var olduğu düşünülemez. Bir anlık düşünme bunun niçin böyle olması gerektiğini gösterir. Zira tüm etkinlik toplumsal formların önceden mevcudiyetini gerektirir. Nitekim, *söyleme*, *yapma* ve *etme*nin insanî failliğin karakteristik tarzları olduğunu hatırlayın. İnsanlar mevcut iletişim araçlarını kullanmadan iletişim kuramaz, önceden oluşturulmuş materyalleri kullanmadan üretemez veya diğer başka ortamlarda eyleyemezler. Konuşmak dili, yapmak materyalleri, eylem koşulları, faillik kaynakları, etkinlik kuralları gerektirir. Kendiliğindenlik bile, kendi gerekli önkoşulu olarak, kendiliğinden edimin gerçekleştirilebileceği bir toplumsal formun (veya aracın) önceden mevcudiyetini gerektirir. Bu yüzden, nasıl toplumsal bireysele indirgenemiyorsa (ve onun ürünü değilse), aynı ölçüde toplum da bir insan ediminin gerekli bir önkoşuludur.
>
> O hâlde, toplumsal formların zorunlu önceden mevcudiyeti tipik olarak toplum/kişi bağlantısı tartışmasını biçimlendiren anlayıştan kökten farklı bir yaklaşımı gerektirir. O esasen Aristotelesçi bir anlayışı, işlerlikte olan bir heykeltıraşlığı, materyali ve ulaşılabilecek araçları biçimlendiren bir paradigmayı gösterir. Bunu *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* olarak adlandırıyorum... Aristotelesçi bir terimi kullanırsak, böylece, her üretici etkinlik sürecinde materyal kadar etkin neden de gereklidir. Ve Marx'ı takiben, toplumsal etkinlik analitik olarak *üretim*i içeren, yani maddî nedeni sürdüren (ve bu nedenle sürdürülen), bu maddî nedenlerin dönüşümünü gerektiren bir süreç olarak alınabilir. O halde, Durkheim'ı izlersek, toplum insan eyleminin maddî nedenlerini sağlayan ve Weber'i izlersek, onu şeyleştirmemeyi gerektiren bir şey olarak alındığında, hem toplumun hem de insanî praxisin *ikili bir karaktere* sahip olduğunu görmek kolaylaşır. Toplum hem her zaman mevcut bir *koşul* (maddî neden) hem de insanî failliğin sürekli olarak yeniden üretilen bir *ürün*üdür. Ve praxis hem çalışma, yani bilinçli *üretim*, hem de üretim koşullarının (genelde bilinçsiz) *yeniden-üretimi,* yani toplumdur. İlkinden *yapının ikiliği* ve ikincisinden *praxisin ikiliği* olarak söz edilebilir (Bhaskar [1979]1989: 33-35).

*Yapının ikiliği* ve *praxisin ikiliği* kavramları Bhaskar'ın çalışmasında giderek merkezî bir rol oynar, zira onlar insanî faillik ve toplumun sürekli yenilendiği iki sürecin *indirgenemez farklılıkta birliğinin* cisimleşmeleridir.

Bhaskar kendi Dönüştürümsel Toplum/Kişi Bağlantısı Modelinin diyalektik yapısını ortaya koyduktan sonra natüralist sosyolojik açıklamalar üzerindeki üç sınırlılığı şöyle sıralar:

> Toplumun *başlı başına* bir gerçeklik olduğu kabul edildiğinde, olası bir natüralizm üzerindeki bazı ontolojik sınırlılıkların (aşağıda gösterileceği gibi) doğrudan bu oluşumsal özelliklerden kaynaklanabileceği öne sürülebilir:
>
> 1. Toplumsal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, yönlendirdikleri etkinliklerden bağımsız olarak var olmazlar.
> 2. Toplumsal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, faillerin kendi etkinlikleri sırasında ne yaptıkları konusundaki düşüncelerinden bağımsız olarak var olmazlar.
> 3. Toplumsal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, sadece nispeten kalıcı olabilirler (bu yüzden, onların temelini oluşturan eğilimler zamana-mekâna göre değişmeme anlamında evrensel olmayabilir).
>
> Bütün bunlar, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerdeki olası bilgi-nesnelerindeki gerçek farklılıkları gösterir (Bhaskar [1979]/1989: 38).

Bhaskar bu üç istisnayı 'bağımlılıklar' olarak adlandırır ve böylece sosyal bilimlerdeki natüralist açıklamaların (1) *etkinlik-bağımlı* (2) *kavram-bağımlı* ve (3) *mekân-zaman bağımlı* olduklarını belirtir.

Bunlardan ilki, yani etkinlik-bağımlı natüralist açıklamalar sosyolojik olgular arasında gözlenen yasa-benzeri nedensel ardışıklığın, doğa yasalarındakinden farklı olarak, çoğu kez faillerin kendi gündelik davranışlarını düzenledikleri faaliyetlerinden etkilendiğini vurgular. Bu yüzden, kurumsal formasyonlar içinde stratejik statüler ve rolleri işgal eden toplumsal failler/aktörler 'kurumsal baskı'nın gerçek araçlarıdır. Kurumlar sadece aktörler aracılığıyla işlediği için, kurumsal kısıtlamanın etkililiği büyük ölçüde onların iradî etkinliklerinin bir ürünüdür. Gerçekte, rollerin icrasında bu iradî serbestlik alanı sadece kurumsal statüler ve rollerin 'yapısal belirlenimsizliği' olarak terimleştirebileceğimiz şey nedeniyle mümkündür. Bir aktör belirli bir 'statü ve rol beklentileri seti'ne uygun biçimde davrandığında, onun her örnekte zorunlu olarak bu rolü oluşturan veya sınırlandıran bütün özellikleri göstermesi veya sergilemesi gerekmez. Gerçekte, memur, belirli sınırlar dâhilinde, mevcut pratik gereklilikleri yerine getirmek için performansını 'şekillendirmekte' özgürdür; resmî olarak emredilen davranışın bazı yanlarına uyarken, rolün icra

edilmesiyle ilişkili diğer yanlarını dikkate almayabilir veya hesaba katmayabilir. Kuşkusuz, bu 'seçim' bireysel davranışlarda çok geniş durumsal veya geçici farklılıklar yaratır. Bu iradî hareketler bir yandan kurumsal dayatmalara pratik itaatin sınırları içinde kalırken, öte yandan natüralist bir çerçeveye sahip nedensel yasaların gerektirdiği 'nedensel tutarlılığa' kapalıdır. Failliğe içkin özgürlük ile toplumun gündelik kurumsal yeniden-üretiminde tutarlılık talebi arasındaki dolaylı bağlantıyı bu yapısal belirlenimsizlik sağlar. G. William Domhoff (1998) bu ontolojik belirlenimsizlik tipinin bir örneğini farklı toplumsal-tarihsel bağlamlarda 'gücün' nasıl işlediğinin ölçülmesi konusundaki metodolojik tavsiyesinde tartışır:

> Araştırmanın amaçları bakımından, güç bir kollektivitenin temel bir niteliği veya özelliği olarak düşünülebilir. Güç, herhangi bir toplumsal özellik gibi, ilişkili bir dizi gösterge veya işaretle ölçülebilir. Bu, söz konusu göstergelerin ilgili özelliğin tezahür ettiği bütün durumlarda ve her zaman gözlendiği anlamına gelmez. Güç ve ahlâk gibi sosyolojik kavramlar hakkında bu düşünme biçimi sosyal psikolog Paul Lazarsfeld tarafından geliştirilmiştir... Her bir örnekte, mevcudiyetleri sadece değişen koşullara dayanıklılıklarını gösteren bir dizi teşhis edici gösterge aracılığıyla ortaya konulabilecek temel bir kavram vardır. Bu anlayışa göre, araştırma süreci bir dizi "o hâlde" önermesiyle ilerler. 'Eğer' bir grup güçlüyse, "o hâlde" gücün belirli göstergelerinin bulunması beklenir (Domhoff, 1998: 18-19).

İkinci bağımlılık türü 'kavram-bağımlılık', kurumsal programların düzenli olarak icrası ve yeniden-üretiminin birey aktörlerin kurumsal gündemleri ne kadar ustaca yorumladıkları ve uyguladıklarına bağlı olduğunu vurgular. Bu yüzden, *başlı başına bir gerçeklik* olarak toplum kişisel davranışları 'otomatik' olarak sınırlandıracak güce sahip değildir. Aksine, bu sınırlandırma söz konusu toplumu meydana getiren aktörlerin kurumsal statüleri ve 'hedefler'i nasıl yorumladıklarına bağlıdır. Bu bağlamda 'durumun tanımı', 'kendini doğrulayan kehanet' ve somut etkileşim ortamlarında 'dramaturg müzakere' natüralist açıklamalarda bireysel failliğin göreli özerkliğinin dikkate alınmasını gerektirir.

Son olarak, toplumsal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, tekrarlanamayan bir biçimde evrimleşen öbeklerdir. Sürekli oluşum hâlindeki bu komplekslik ve söz konusu süreçlerde insan müdahalesinin oynadığı rol nedeniyle, güçler her zaman sürekli aynı biçimde uygulanmaz. Aynı zamanda, toplumsal yapılar ve kurumlar *zaman-bağımlı öbekler*dir -yani, kendilerine ait evrimsel bir yaşam tarihleri vardır; doğma, büyüme ve ölüm gibi döngülerden geçer ve nihayetinde tarihin tozlu sayfalarında kaybolurlar. Her iki durumda da, hem kısa hem de uzun dönemde, toplumsal kurumlar insanların

sadece belirli bir yer ve zamandaki insan davranışlarını etkileyebilmeleri bakımından *mekân-zaman bağımlı*dır.

Özetle, Bhaskar'ın sıraladığı üç bağımlılık biçiminin *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ndeki üç ontolojik düzeye tekabül ettiği görülebilir: mekâna-zamana bağımlılık makro toplumsal olguların natüralist açıklamaları üzerindeki sınırlılıkları gösterir; benzer şekilde, kavram-bağımlılık kurumsal hayatın yeniden-üretiminde failliğin sürekli rolüyle ilişkili determinist açıklamaların inşa edilmesinde natüralist paradigmaların kullanılmasının sınırlarını gösterir; ve son olarak, etkinlik-bağımlılık statüler ve rollerin -somut yeniden-üretici veya dönüştürücü etkinlikler içinde yer aldığımızda- alt-belirlenen doğası olarak adlandırdığımız şeyin sınırlarını gösterir. Ve, sözü edilen bu üç bağımlılık türünün birlikte işlerlikte olduğu durumlar natüralist açıklamaların sosyal bilimlerde uygun biçimde konumlandırılabileceği sınırları gösterir.

Bu ontolojik istisnalar, ayrıca, insan ve toplum hakkında bilimsel açıklamalar sunarken geleneksel olarak kullanılan metodolojilerin uygunluklarını selektif bir tarzda değiştirir. Açıkçası, pozitivist metodolojide ve onun bütün gücüyle onayladığı natüralizmdeki yasa-benzeri önermelerin güvenilirliğinin sürdürülebilmesi için yukarda sözü edilen bağımlılıklar dikkate alınarak belirli değişiklikler yapılmasına gerek vardır. Dolayısıyla, bu bağımlılıklar bu tür 'yasalar'ın, değişmez, genelgeçer öngörüler biçimini değil, eğilim-belirten önermeler biçimini almasını gerektirir. Tersine, bu bağımlılıklar sadece araştırma hipotezleri ve sosyal bilimsel açıklamalar formüle etmek için kullanılabilecek *tek* çerçeveyi oluşturduklarında kurumsal hayatın göreli özerkliğinin izi bile kalmayacaktır. Bu tür örneklerde bilim adamının rolü *eleştirel bir süzgeçten geçirmeden* durumsal örnekleri *kataloglamak*la sınırlı kalacaktır -ancak bu tür bir hermeneutik garabetler bilimi kesinlikle bilim değildir.

## III. Diyalektik Eleştirel Realizm ve Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modeli

Bhaskar kendi felsefesinin gelişimini iki evreye ayırır: ilki 1975-1993 yılları arasında yer alır ve 'transendental realizm' ve 'eleştirel realizm'i kapsar. Bhaskar'ın bu dönemdeki temel yayınları şöyle sıralanabilir: *Realist Bir Bilim Teorisi* (1975/1997); *Natüralizmin İmkânı* (1979/1998) ve *Bilimsel Realizm ve İnsanın Özgürleşmesi* (1986). İkinci evre *Diyalektik: Özgürlüğün Nabzı* (1993) ve bir yıl sonra yayınlanan *Platon vd.: Felsefenin Problemleri ve Çö-*

*zümleri* (1994) adlı çalışmaları içerir. Bhaskar ikinci dönemde artık *Diyalektik Eleştirel Realizm* olarak adlandırdığı bir felsefeyi açıklamaya girişir.[7] Kuşkusuz, ikinci evrenin ilkine sistematik dönüşler içermesi ve arada bütünlük kurulmaya çalışılması bakımından iki evre arasında görünür bir süreklilik vardır. Bu projenin doğası Dönüştürümsel Toplum/Kişi Bağlantısı Modelinin *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*ini üretmek için yeniden yapılandırılma biçiminde açıktır (1986: 103-223; 1993: 152-203; 1994: 89-114).

Şekil 2'deki *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* Şekil 1'deki *Kişi/ Toplum Bağlantısı Model*iyle karşılaştırıldığında Bhaskar'ın ilkindeki üçlü yapıyı koruduğu görülür. Fakat bu üçlülerin unsurları değişir ve böylece *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* artık açıkça organik bir bütünlük sergiler. Bu yüzden, Durkheimcı 'Toplum'un yerini 'Toplumsal Yapı' kavramı ve Weberci 'Birey'in yerini 'Faillik' kavramı alır. *Dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*inin geliştirilmesinde Bhaskar'ın faillik anlayışı merkezî bir konuma sahiptir. Bhaskar'a göre,

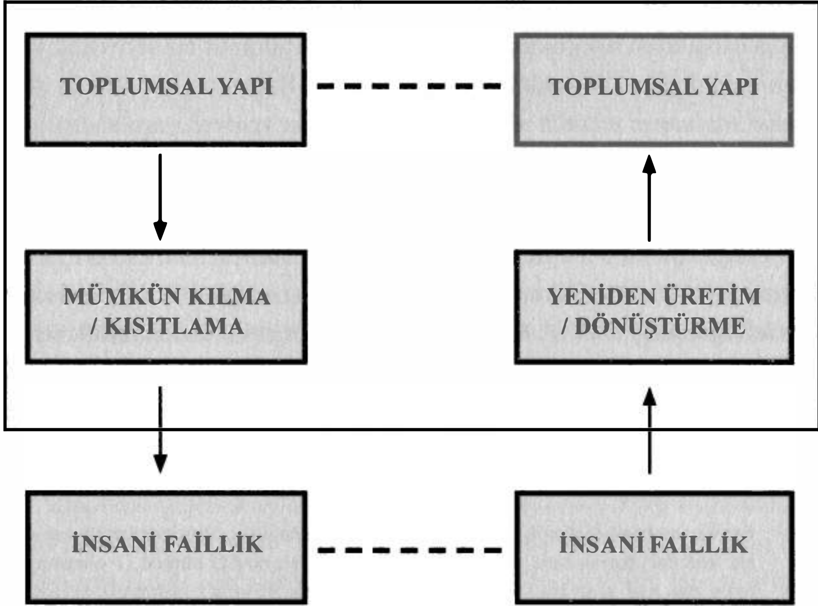
> Faillik, en basit biçimde, amaçlı nedensellik veya süreç içinde somutlaşan -belirli bir ilişkiler durumunda ortaya çıkan, üst-belirlenmediği sürece... oluşmayacak, hatta ona yol açan reel nedenler rutinleştiğinde bilinçsiz, yığınsal, çelişkili ve/ veya önceki hâline gelecek (bunlara gecikmiş, ertelenmiş, uzun süre öncekiler dâhildir)- bir şey olarak tanımlanabilir (Bhaskar, 1994: 100).

İnsan davranışı açıklamalarında bir 'animizm' iması taşıyan davranışçı ve yapısalcı eğilimlerden farklı olarak, Bhaskar'ın faillik anlayışında insanların içsel olarak 'gerekçeler' tarafından güdülendikleri -yani, sembolik olarak formüle edilen, benlik-yönelimli niyetlere veya eylem güdülerine sahip oldukları- varsayılır. Failliğin maddî temelleri yadsınmasa da, özünde oluşumsal bir karaktere sahip olduğu kabul edilir. Her şeyden ziyade, Faillik kişilerin mevcut ilişkiler durumunu değiştirebilme ve içerim gereği, eylemlerini refleksif olarak dönüştürme kapasitesine işaret eder.

---

[7] Sonraki kitap *Platon Vd.: Felsefenin Problemleri ve Çözümleri* büyük ölçüde *Diyalektik: Özgürlüğün Nabzı* üzerine bir yorum ve ilişkili vazgeçilmez bir elkitabıdır. Bu kitap *Diyalektik: Özgürlüğün Nabzı*'ndaki daha karmaşık noktaların aydınlatılmasına büyük katkıda bulunur. Aynı ölçüde önemli olan, *Platon Vd.*'nin alt başlığı "Felsefenin Problemleri ve Çözümleri"nin Bhaskar'ın yönelimindeki bir değişimin habercisi olmasıdır. Bhaskar Diyalektik Eleştirel Realizmi ortaya koyduktan sonra felsefi projesini daha genel felsefi ilgiler içinde konumlandırır, hatta sosyal bilimler felsefesinin son ayrıntılarını diyalektik olarak tamamlar görünmektedir.

**Şekil 2. Bhaskar'ın *Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modeli*nde Eleştirel Realist Toplumsal Yapı/Faillik İlişkisi Açıklaması**




Bhaskar'ın vurguladığı üç bağımlılık türü ile insanî faillik anlayışı arasındaki kavramsal süreklilik açıktır, zira yukarda failliğe atfedilen özellikler onun sosyal bilimlerde natüralist açıklamanın sınırlarını tartışırken başvurduğu üç tavsiyenin somut bir özetidir. Faillik, gerçekte, bu üç bağımlılığın örtüştüğü yerde konumlanır. Bhaskar'ın yazıda vermek istediği mesaj şudur:

> Toplum, böylece, insanî failliğin (Anthony Giddens'ın terminolojisini kullanırsak, yapının ikiliğinin) koşulu ve sonucu, insanî faillik ise toplumun üretimi ve yeniden-üretiminin veya dönüşümünün (failliğin ikiliği) koşulu ve sonucudur... Bu anlayışın [maddî nedensellik olarak faillik fikrinin] ... merkezinde mevcudun dönüştürücü olumsuzlanması olarak insanî faillik veya *praxis* fikri yatar (örneğin, yemek pişirmek, bisiklete binmek); ve aynı zamanda, ikisini de *praksis*in temel koşulları mümkün kılar ve kısıtlar ve dolayısıyla, bu koşullar *etkinlik-bağımlı* veya otopoietik, *kavramlaştırılmış* (kavram-bağımlı ancak tamamen değil) ve *coğrafya-tarih bağımlı* (ve böylece mümkün dönüşüm nesneleri) olan şeylerdir (Bhaskar, 1994: 92-93).

Diyalektik bir biçimde çerçevelendirildiğinde Şekil 2'deki unsurlar birbirlerine nüfuz eden gerçeklikler hâline gelir, böylece faillik ve yapı nihayetinde belirli bir toplumsal gerçekliğin iki uğrağını temsil eder. Benzer şekilde, ikili dolayımlar 'mümkün kılma/kısıtlama' ve 'yeniden-üretim/dönüştürme' yapı

ve failliğin birbirlerini karşılıklı olarak yeniden-ürettikleri ve dönüştürdükleri zorunlu eksenler hâline gelir. *Bu yüzden, toplumsal yapı, failliğin biçimlendirildiği maddî ve kültürel araçlar sayesinde, sadece kendi düzenli üretiminin temellerini oluşturmaz, aynı zamanda insanî failliğin toplumsal yapıyı yeniden-üretebileceği ve dönüştürebileceği birçok farklı alternatif strateji ve eylemi sınırlandırır. Tersine, faillik, nihayetinde toplumsal yapıyı ve toplumsalın maddî temellerini üretmesi bakımından, öznenin kendini dönüştürmesiyle ilişkili projelerini kısıtlayan ve mümkün kılan muhtemel toplumsal öbekler alanını yeniden üretir.*

Negatif tarzda ifade edilirse, toplumsal yapılar sosyalleşme mekanizmaları sayesinde kendi yeniden-üretimleri/olumsuzlanmalarının temellerini oluştururlar. Yani, toplumsal yapılar insanî failliğe onu yeniden üretebilecek veya olumsuzlayabilecek maddî ve entelektüel donanımları sağlarlar. Sonuçta, toplumsal yapının uzun bir geçmişe sahip dönüştürücü olumsuzlamalar zincirinin cisimleşmesi olan faillik, toplumsal yapıyı yeniden üretecek veya dönüştürecek kapasitelerinin gelecekteki koşullarını biçimlendirir. Bhaskar'ın *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*inde, ayrıca, bu kendini-olumsuzlama ve kendini-dönüştürme kaynakları (Marx'ın vurguladığı gibi) toplumsal ilişkiler dolayımıyla veya Bhaskar'ın ifadesiyle *konumsal pratikler* aracılığıyla gelişir:

> ...tüm toplumsal hayat bir *toplumsal ilişkiler* ağı içinde cisimleşir. Bu cisimleşme süregelen bir etkinlik olarak insanî failliği toplumdan ayıran zihinsel deneyimle sergilenebilir. Karşımızda yapı ve failliğin -insan faillerin işgal ettikleri, içinde yer aldıkları, yeniden ürettikleri veya dönüştürdükleri farklılaşmış ve süreçsel olarak değişen, *praksis*in içinde yer aldığı (değişen) toplumsal ilişkiler sistemini belirleyen- *ikili eklemlenme noktaları* vardır. Burada ayrıca, ilişkisel modelde her iki yönde de indirgemeciliğe düşmeyi önleyen bir açıklığa-sahip-bir-ikilik resmi vardır (Bhaskar, 1994: 93).

Dolayısıyla, soyut 'ikili eklemlenme noktaları' (merkezî rolüne sadece kabaca önceki Kişi/Toplum Bağlantısı Modelinde değinilen) durumsal-pratikler ekseninde bir araya gelir. Neticede, Bhaskar artık diyalektik bir özne-nesne etkileşimi anlayışı sunar. Gerçekte, bir eleştirel realist sosyolojik paradigmayı tamamen gerçekleştirmek için gereken tüm şey, teorik soyutlamalar 'toplumsal yapı', 'insanî faillik' ve 'konumsal pratikler'in gündelik hayatta insanlar ve maddî doğa arasındaki karşılıklı etkileşimde kendini gösteren maddî cisimleşmeleridir. Bhaskar bu maddî cisimleşmeleri mekânsal ve zamansal 'ritimler' bağlamında tartışır ve coğrafi-tarihsel materyalizminde ele alır.

## IV. Mekânsal-Zamansal Ritimler ve Coğrafî-Tarih

Biraz duralım ve bir durum değerlendirmesi yapalım. Son hâliyle *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*, genel toplumsal yeniden-üretimle ilgili belirli vazgeçilmez unsurlar ve süreçleri hem basit yeniden-üretim anı hem de genişletilmiş dönüşüm anı içinde ortaya çıkarabilecek mantıksal bir araçtır. *Dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* genel toplumsal yeniden-üretimin dinamiklerini transendental bir yöntemle felsefî düzeyde konumlandırabilmek için gerekli bir dizi *kavramsal imkânı* tespit edebilecek uygun bir *felsefî ontoloji*yi ana hatlarıyla ortaya koyar.[8] Bununla beraber, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* henüz uygun bir sosyolojik paradigmanın üzerine inşa edilebileceği bir *bilimsel ontoloji* değildir. Yani, benim yorumuma göre, Bhaskar'ın *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*indeki üçlü yapılara 'ikili eklemlenme noktaları' olarak tanımlanan soyut bir durumsal-pratikler sistemi eklenir. Faillik, kesinlikle insanî faillik olmasına rağmen, henüz somut bir kültürel gelenekler seti içinde fiilen mevcut bir toplumun maddî ve ekolojik sınırları içinde işleyen *tarihsel olarak cisimleşmiş* bir faillik değildir. Aynısı toplumsal yapı için söylenebilir: burada toplumsal yapı *formel bir diyalektik sosyal bilim imkânı* sağlayabilmesine rağmen, tarihsel ve maddî olarak yeterince konumlandırılmamıştır.[9] Ancak, bu olumsallıklar birbirine bağlı faktörler olan *mekânsal-zamansal ritimler* ve *coğrafî-tarihsel süreçler* analize dâhil edilerek kolayca konumlandırılabilir.

*Dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*ine mekânsal-zamansal ritimlerin dâhil edilmesi Bhaskar'ın çalışmasına önemli bir dış-değeri dâhil etmemizi mümkün kılar. Böylece *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*inin transen-

---

[8] Bhaskar erken dönem yazılarında bilim adamlarına 'yardımcı' olmaya çalıştığını iddia eder. İşe ustasından önce gelen ve ertesi günkü çalışması için gerekli hazırlıkları yapan 'sistemli adam' metaforuna başvuran Bhaskar, bir bilim felsefecisi olarak görevini benzer biçimde bilim adamı *karşısında* konumlandırır. Görevini, kendi transendental realist yöntemini, bilim adamlarının somut araştırmalarını temellendirebilecekleri bir bilimsel ontolojiyi ortaya koyarken karşılaştıkları engelleri temizleyecek bir felsefi ontolojiye dönüştürmek olarak görür.

[9] Tartışmamızın bu noktasında, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*inin tamamlayıcı dinamikleri Hegel'in 'kıyas mantığı'nı andırır (1873/1975). Hegel'dekine benzer biçimde, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*indeki üç boyut içinde de karşımıza iki soyutlama veya 'eklemlenme noktası', yani öznenin onaylanması ve olumsuzlanması -başka deyişle, o ve 'maddî ötekisi'- karşımıza çıkar. Hegel'e benzer biçimde, ne özne ne de onun nesnesi kıyası düzenleyen *üretken orta terim* dolayımıyla karşıtı olmadan var olamaz veya işleyemez. Şekil 2'nin sol tarafındaki üçlüde, örneğin Toplumsal Yapı Hegel'deki 'konumlanmış özne'ye benzer bir şey olarak, insan fail onun 'konumlandırılmış ötekisi' olarak görülür. İkisinin üretken birlikteliği 'konumsal pratikler'in dolayımlandığı ara zemini oluşturur. Bu ikinci toplumsal ilişkiler sistemi bir toplumun üretebileceği 'kişilik' tipini hem mümkün kılar hem kısıtlar. Sağ taraftaki üçlü kıyasın [tümdengelimin] -yönlendirici güç değil- içerik tersine çevrilir. Toplumsal Yapı artık eylemin konumlanmış nesnesi, Faillik konumlandırıcı çekim merkezi hâline gelir. Ve daha önce olduğu gibi, burada üretken ara terim yapının yeniden-üretilebileceği veya dönüştürülebileceği 'konumsal pratikler sistemi'dir.

dental amaçları bu modelin daha pratik sosyolojik kullanımlarından açıkça ayırt edilebilir. Analitik formlardan toplumsal uzay ve toplumsal zaman içindeki somut süreçlere geçme imkânı zaten Bhaskar'ın mekânsallık-zamansallık tanımında örtük olarak yer almaktadır:

> Mekânsallık-zamansallık (a) bir gönderimler ağı, (b) bir ölçü, (c) *ilk bakışta* birbirlerini karşılıklı dışlar görünen bir dizi ilişki, (d) muhtemelen kendi nedensel güçlerine sahip, potansiyel bir oluşumsal özellik ve (e) genelde entropik bir süreç olarak beş katmana sahiptir... Mekânsallıklar-zamansallıklar çok sayıda, kapsamlı, ayrık, örtüşen, çelişkili vb. olabilir. "Bir süreç olarak nedensellik" tipik olarak doğası gereği hem mekânsal hem zamansal bir boyut kazanır. Ancak hem zamansalın mekânsal bağlamından kopması ve hem de mekâna bağlı olarak oluşması, hem de tersi mümkündür ve bunlar dünyamız içinde cisimleşirler (Bhaskar, 1993: 403-404).

Burada zaman ve mekânın sadece gerçek varlıklar içinde ve doğal süreçlerin tarihsel akışı içinde cisimleştiklerinde anlamlı olan bir *materyalist* mekânsal-zamansal çerçeveler *tanım*ına yaklaşırız. Özetle, mekânsallık-zamansallık Newtoncu klâsik uzay ve zaman çerçevesinden farklıdır, zira artık uzay maddî süreçler ve yapılarla ayrılamaz biçimde iç içe geçmiş bir form olarak alınır. Bu bir araya gelmiş uzay, zaman ve nedensel eylem alanının *dinamik* farkı Bhaskar'ın '*ritim*' anlayışında yer alır. Ona göre, bir ritim:

> Bir yapı veya şeyin nedensel etkililiğine sahip olan zamansallaşma-mekânsallaşma sürecinin aslında içkin nedensel güçleri olabilir. [Ritim] ... diyalektik ilişki içinde olan mekân, zaman ve nedensellik üçlüsünün [sembolüdür] (Bhaskar, 1994: 257-258).

Yapı olarak 'ritim' elementleri özet toplamlarından daha büyük bir gerçeklik oluşturacak biçimde etkileşim hâlinde, kompleks bir biçimde katmanlaşmış bir bütünlüktür. *Dinamik olarak 'ritim', bir şey olduğu kadar, sistemli bir akıştır. Ritimler* akış hâlindeyken mekânsal ve zamansal olarak bir varlıklar ve süreçler öbeğine dönüşür ve bu esnada nedensel bir bütün içinde bir araya gelirler (yani, ritim "plânlanmamış bir bütünlük içinde gelişmekte olan güçler"e bütünlük kazandıran bir öbeğe dönüşür). Klâsik Newtoncu bir öbekten daha fazla bir şey olan bu 'durumun ritmi' kendi içinde lokal maddî şeyler öbeklerini ve onların dinamik bütünleşmelerine karşılıklı nedenler ve sonuçlar içinde dinamik bir bütünlük kazandıran nedensel karşılıklılıkları barındırır.

Mekânsal-zamansal ritimlerin *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ne dâhil edilmesiyle yapı ve failliğin karşılıklı yeniden-üretimi *tersine çevrilemez bir zamansal boyut* kazanır. Bu tersine çevrilemezlik ayrıca söz konusu karşılıklı yeniden-üretim analizini genişletmemizi mümkün kılar, böylece *pa-*

*tika-bağımlı* toplumsal gelişme ihtimali görünür hâle gelebilir.[10] Kapsamın bu genişlemesi *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ne coğrafi tarihsel materyalizmi dâhil etmeyi mümkün kılar. Yani, böylece *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*nde örtük hâldeki coğrafi-tarihsel ihtimaller Kişisel failliğin somut sosyolojik ayrıntıları ortaya konularak analiz edilebilir. Böylece, tarihsel olarak konumlanmış bireylerin gündelik maddî varoluşlarını yeniden-üretirken sergiledikleri işbirliği çabaları uygun bir biçimde *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ne dâhil edilebilir. Ve *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ne coğrafi-tarihsel ritimleri dâhil ettiğimizde,

> tür varlık... olarak gelişimlerinde, insanların doğal (fiziksel) varlıklarının üretim ve yeniden-üretim tarzına veya daha genelde emek sürecine nedensel öncelik tanıyan bir araştırma programı [oluşturabiliriz] (Bhaskar, 1994: 101).

Bu basit alıntıda Marx'ın yansımaları görülmektedir. Gerçekte, Bhaskar'ın oluşumsal materyalist ontolojisi ile Batı Marksizmi arasında bir yakınlaşma ihtimali onun çalışmalarına nüfuz eder. Bu yakınlaşma özellikle Bhaskar coğrafi-tarihsel süreçlerin dinamikleri ve kendini-olumsuzlayıcı dinamiğine ilişkin şu tanımında açıktır:

> gelişimleri sırasında bir toplumsal forma ve/veya krizlere yol açan, daha sonra ortaya çıkmasına katkıda bulundukları dönüşüm süreci içinde çözülen... *diyalektik coğrafi-tarihsel çelişkiler.* [Coğrafi-tarihsel çelişkiler] ...bir gücün (F) kendini-üretme eğilimi içerecek biçimde işlediği veya bizzat bir zeminden, yani eşanlı olarak veya karşı-dengeleyici bir güç (F') üreten (kendi zeminini oluşturan F'yi ve/veya toplumsal formu engelleme, yıkma, aşma veya dönüştürme, yani kökten olumsuzlama eğilimindeki) bir toplumsal formdan (S) kaynaklanan koşulların ürünü olan bağımsız-olmayan kökenlerin güçlerini içerirler. Bu özel coğrafi-tarihsel çelişkilerin somut örnekleri üretim ilişkileri ve üretici güçler arasında ve özellikle üretim ilişkilerinin giderek toplumsallaşan doğası ve üretici güçlerin -doğası gereği- özel karakteri arasında ortaya çıkan çelişkilerdir. Marx'a göre, bu ritimsel çelişkilerin... örneğin, ücretli emek ve sermaye arasındaki veya metaların kullanım değeri ve değişim değeri arasındaki çelişkilerin temelinde *başlangıçta* onların koşullarını mümkün kılan yapısal çelişkiler vardır (Bhaskar, 1993: 20).

Bir dizi tekrarlanan diyalektik hareket imgesi bir toplumsal uğrağın bir başkası tarafından ilerleyici tarzda olumsuzlanmasına işaret eder -yani, yeni her *bileşik* yapının kompleks, ontolojik katmanlara sahip bir sistem üretecek biçimde önceki yapıların maddî çelişkileri üzerine kurulduğunu gösterir. Ve

---

10 *Dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ne tekrarlanamaz zaman boyutunun dâhil edilmesi, ayrıca doğayı ve toplumu doğrusal-olmayan evrimci dinamiklere sahip, denge içinde olmaktan oldukça uzak sistemler olarak almamızı mümkün kılabilecek (a la Prigogine, 1984) bir termodinamik metaforlar setini dâhil etmeyi mümkün kılar. Toplumları doğrusal-olmayan, denge içinde olmaktan uzak öbekler olarak ele almanın sonuçları için, bkz. Bryne (1998) ve Harvey and Reed (1996).

bütün negatif diyalektiklerde olduğu gibi, yapılar sürekli olarak yıkılır ve yerlerini -daha sonra yıkılacak ve yerlerini başkaları alacak- yeni yapılar alır. Bhaskar'ın Hegelci içerimlere sahip zengin anlatı tarzından yararlanarak geliştirdiği materyalist coğrafî-tarihsel diyalektik bir *diyalektik sosyoloji* için de aynı ölçüde elverişlidir.[11]

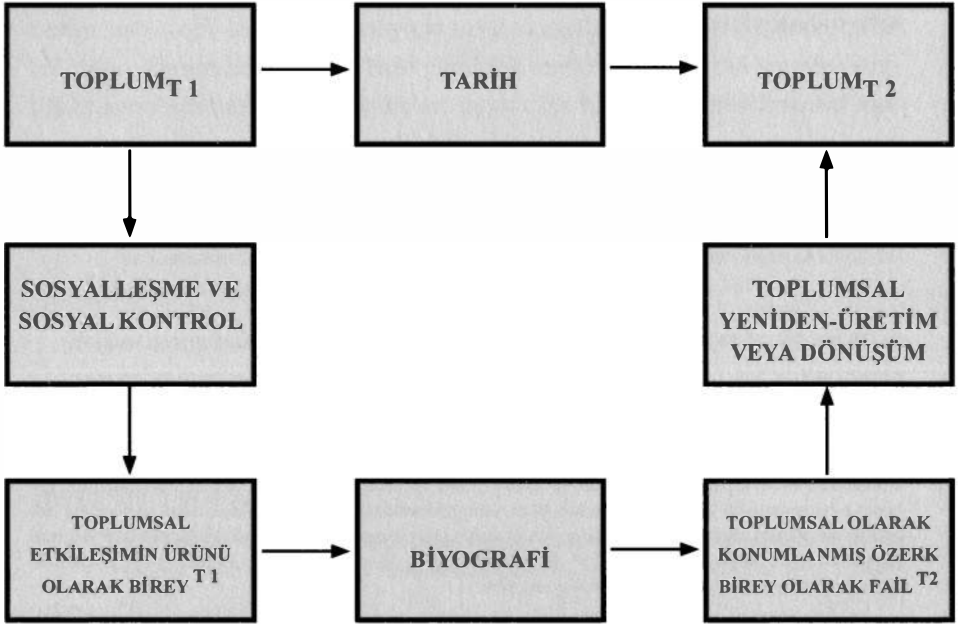
---

[11] Mekân ve zamanı materyalist ontoloji içinde bu temellendirme girişimi *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*nin analitik kapasitelerinde ikinci bir 'nitel sıçrama'dır. Gerçekte, Coğrafi-Tarihsel Materyalizmin anlamı ve bu materyalist yaklaşımın Bhaskar'ın en yeni yazılarında oynadığı rol daha ayrıntılı incelemeyi hak etmektedir. Alttaki alıntıda görülebileceği gibi, Bhaskar bu materyalizmi Diyalektik Eleştirel Materyalizmin metodolojik ve ontolojik birliğinin ifadesi olan oluşumsal, birbirlerine indirgenemez katmanların diyalektik bir biçimde öbekleşmesi olarak alır. Bu yüzden ona göre:

> (a) *Epistemolojik materyalizm* bilimsel düşünce-nesnelerinin (göreli veya mutlak) varoluşsal geçişliliğini ve olgular-üstü etkililiğini vurgular...
> 4. *Ontolojik materyalizm* toplumsalın biyolojiğe (ve bu yüzden fiziksele) tekyönlü bağımlılığını ve ilkinin ikincisinden oluşmasını vurgular.
> 1. *Pratik materyalizm* toplumsal formların üretimi, yeniden-üretimi ve dönüşümünde insanın dönüştürücü failliğinin inşacı rolünü vurgular. İkisini de negatif tarzda genelleşmiş şeyler olarak aldığımızda, bu inşacı rol *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*yle uyumludur... Bu, Marx'ın materyalizmine temel biçimini kazandıran meta-sosyolojik temeldir...
> 2. *coğrafi-tarihsel materyalizm*, insan... türünün gelişiminde doğal (fiziksel) varlıklarının veya daha genel olarak emek sürecinin insanların üretilme ve yeniden-üretilme tarzı üzerindeki nedensel önceliği fikrinden hareketle geliştirilen bir araştırma programı (1994: 101).

Bir düzeyde yukardaki açıklamalar Diyalektik Eleştirel Realizmin özeti olarak görülebilir. Diyalektik Eleştirel Realizm hem Bhaskar'ın felsefi serüvenindeki temel dönüm noktalarının özet bir ifadesidir, hem de materyalizmin -her katmanın kendi içinden ortaya çıkan daha kompleks katmanların temelini oluşturduğu bir mimari içindeki- ontolojik katmanlaşmasının çerçevesini ortaya koyar. Aynı zamanda, Bhaskar bu mimariyi bilinçli bir biçimde kendi çalışmasını düzenlemek için, yeni diyalektik eleştirel realist evresini kendi felsefi gelişiminin önceki evreleri içinde tamamlayacak biçimde kullanır.
Hem Epistemolojik Materyalizmi "bilimsel düşünce-*nesneleri*nin" değişimlere açık "geçişliliği ve olgular-üstü etkililiği"ni ortaya koyar, hem de böylece kendi *transendental realizmi*ni Diyalektik Eleştirel Realizme dâhil eder. Aynı zamanda, bu en temel materyalizm biçimini sonraki düzeyin -Ontolojik Materyalizmin- temeli ve mantığı kılar. Epistemolojik ve Ontolojik Materyalizmin nitelikleri, bir arada alındıklarında, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ni ve onun içerdiği Yapı/Faillik diyalektiğini *felsefi düzeyde kanıtlayacak* epistemolojik ve ontolojik temelleri ortaya koyan bir 'Pratik Materyalizm'in temelini oluşturur. Son olarak, üç materyalizm -epistemolojik, ontolojik ve pratik materyalizm- ayrıca *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ne insanların kendi doğal (fiziksel) varlıklarını veya daha genel olarak emek sürecini üretme ve yeniden-üretme tarzlarının nedensel önceliğinin temel bir ilgi odağı hâline geldiği *sosyolojik ekseni* dâhil etmeyi mümkün kılan coğrafi-tarihsel materyalizmi temellendirmek için bir araya getirilir.

**Şekil 3. Bhaskar'ın Coğrafi-Tarihsel Ritimleri ve Toplumsal Dönüşüm Sürecinin Fail-Bağımlı Doğasını Vurgulayan Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modeli.**




Bhaskar'ın *mekânsal-zamansal ritmin birliği ve coğrafî-tarihsel materyaller içinde ifadesi* postülası bağlamında, 'soyut zaman'ın tekrarlanamaz toplumsal zamana dönüşmesi zorunlu olarak mekânın ve coğrafî-tarihsel ritminin *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*ine nasıl uyarlanacağı konusunda bir ayarlamayı gerektirir. Mekân artık (içinde yer alan şeyin bir ürünü olarak görülmesi bakımından) özünde toplumsal, lokal bir karakter kazanır. Bundan böyle mekânsal referans çerçeveleri artık ontolojik olarak katmanlaşmış *toplumsal mekânlar* imkânı içerebilir. Zaman örneğinde olduğu gibi, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* artık mekânı etkileşimsel içeriğine ve zamansal katmanlaşmasına göre yeniden tanımlayan kapsamlı bir imkânlar seti içerir, böylece *global tarih kadar lokal tarih, global ekoloji kadar lokal ekolojiler ve tarihsel olarak konumlanmış toplumlar kadar lokal toplumsal kurumlar* ayrımı yapabiliriz.[12]

---

[12] Burada mekânsal-zamansal referans çerçevelerinde ciddi değişikliğin zaten Bhaskar'ın ritimler tartışmasında zımnen yer aldığını öne sürebilecek kişilerle hiçbir problemimiz yoktur. En başta projemizin diyalektik olduğunu, yani zaten Bhaskar'ın felsefi ontolojisinde zımnen yer alan şeyi sosyolojik olarak daha açık kılmaya

Ritmi ve coğrafî-tarihselliği *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*ine dâhil etmenin önemi Şekil 3'de gösterilmektedir. Burada Bhaskar'ın terminolojisinin çoğu -yani, 'Birey' ve 'Toplum', 'Sosyalleşme' ve 'Yeniden-Üretim/Dönüşüm' karşıtlıkları- alıkonulurken, coğrafî-tarihsel gelişime uyarlamak için bu terimlerin anlamları zamansal boyutta genişletilir. Örneğin, 'Sosyalleşme'yle ilişkili durumsal-pratikler ve uzun dönemli etkileri 'sosyal kontrol' mekanizmalarını içerecek biçimde genişletilebilir. Bu görünüşte küçük ekleme sadece hem sosyalleşmeyi meydana getiren tam kapsamlı ayrıntılı mekanizmaları, hem de sosyalleşmenin etkilerinin çoğunun kişinin yaşam akışı boyunca pekiştirilmesi ve canlı tutulmasını dâhil etmeyi gerektirir. Bu yüzden, modelin hem sosyalleşmenin hem sosyal kontrolün kalıcı bir toplumsal baskılar sosyal psikolojisiyle periyodik olarak canlandırılması ihtimalini kapsayacak biçimde genişletilmesi gerekir (Rommetveit, 1965).

Şekil 3 daha dikkatli incelendiğinde *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*inde ikinci bir temel revizyon yapıldığı görülecektir. Şekil 1 ve 2'de Toplum/Kişi Bağlantısı Modelinin Durkheimcı ve Weberci Kalıp-Yargılar arasında kesin olarak belirtilmemiş bir bağlantıya işaret eden bir dizi kesik çizgi içerdiğini hatırlayın. *Dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*ine uygun biçimde dâhil edilmesi bu bağlantı tarzında bir değişiklik yaratmasa da, mekânsal-zamansal ritimlerin dâhil edilmesi modelde temel bir değişikliğin yapılmasını gerektirir. Böylece Şekil 3'teki iki dolayım, yani *tarihsel ve biyografik olumsallık* nedensel bağlantılar içindedir. Ayrıca, bu 'tekrarlanamaz zaman' okunun dâhil edilmesi modeldeki diğer unsurlarda da değişiklikler yapılmasını gerekir. Şekil 3'teki, başlarda 'Birey' olarak ifade edilen iki hücre artık biyografik gelişmedeki ilerlemelerin farklı uğrakları hâline gelir. Bu *biyografik farklılık içindeki kimlik* alt-simgelerle gösterilir: *Toplumsal Etkileşimin Ürünü Olarak Birey*$_{T1}$ failin bir ilk noktadaki (Zaman$_1$) olumsal gelişimini gösterirken, *Toplumsal Olarak Özerk Fail Birey*$_{T2}$ aynı kişiyi, bir sonraki varoluş noktasında (Zaman$_2$) gösterir. Benzer şekilde, 'Toplum' olarak ifade edilen hücrelerde kullanılan alt-simgeler genel toplumsal gelişmenin tarihsel uğraklarını gösterir. Bir ilk koşullar seti *Toplum*$_{T1}$ biçiminde gösterilirken, *Toplum*$_{T2}$ bir sonraki evrimsel uğrağı gösterir. Yapılan bu iki değişiklik sayesinde *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* maddî süreçler ve kurumsal değişimlerin tekrarlanamaz tarihsel akışı içinde konumlandırılır.

çalıştığımızı belirtmiştik. Ancak, projemizde Bhaskar'ın Diyalektik Eleştirel Realizminin *coğrafi-tarihsel materyalist* uğrağının niçin *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*ine dâhil edildiğinin, Newtoncu uzay ve zaman soyutlamalarının yerine niçin tarihe ve ekolojiye duyarlı 'toplumsal zaman' ve 'toplumsal uzay' kavramlarıyla ilişkili süreçsel entropilerin geçirildiğinin, eksikliği fazla sorun yaratmasa bile, teorik olarak açıklanması gerekir.

*Dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* artık mevcut hâliyle aktif insanî failliğin başka sosyolojik içerimlerini kapsar. Bhaskar'ın düşünce çizgisi izlendiğinde failliğin örtük bir düalizme sahip olduğu görülür. Nitekim, Toplumsal Etkileşimin Ürünü Olarak Birey$_{T1}$ 'tekrarlanamaz' yapısal kısıtlamalar ve süregelen toplumsal etkileşim biçimleri tarafından koşullandırılır. Toplumsal Olarak Konumlanmış Özerk Fail Olarak Birey$_{T2}$ iradî kapasitelere sahip olduğu için, kişi benlik-yönelimli eyleme katılma veya diğerleriyle yenilikçi toplumsal işbirliği içinde yer almaya biyografik olarak hazırdır.

Özetle, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*nin Şekil 3'de betimlenen yeniden-üretici dinamikleri daha geniş bir dolayımlayıcı mekanizmalar dâhil edilerek düzenlenir: bu ikisi [tarih ve biyografi] ilk başta eşzamanlı ve süreçsel bir doğaya sahipken, yaptığımız eklemeyle toplumsal zamanın gelişen etkilerinin tekrarlanamazlığı içinde yeniden temellendirilir. Tarih ve biyografi arasındaki eşzamanlı dolayımlanmaların kaynağında doğrudan mekânsal-zamansal ritimlerin bütünselleştirici mantığı ve toplumların -kendilerini maddî ve kültürel olarak organize eden- coğrafî-tarihsel yapıları vardır. Dolayımlanmalar maddî hayatın ritmi ve gündelik yeniden-üretimi içinde temellendirildiğinde, tarih ve biyografinin araştırma paradigmasının gerekli unsurları olarak alınması gerekir. Yani, onların Bhaskar'ın durumsal-pratiklere atfettiği aynı ontolojik statüye sahip unsurlar olarak değerlendirilmesi gerekir.

Tarih ve biyografinin tekrarlanamaz parametrelerinin toplumsal hayatın ontolojik gerekleri olarak alındığı *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ne Stephan J. Gould'un (1989: 45-52) *tarihsel olumsallık* olarak adlandırdığı mekânsal-zamansal evrim tipiyle ilişkili olasılıklar dâhil edilir. Bu faktörlerin dâhil edilmesiyle, 'toplum' temel adaptasyon başarısı -kendi evrimci başarısının gelecekte yadsınmasının temellerini oluşturarak- yeni sağlanan istikrarı fiilen zayıflatan diyalektik bir düzene sahip 'kompleks bir adaptasyon sistemi' hâline gelir.[13]

Bu yüzden, sosyal sistem adaptasyon ve geçici bir iç denge kazanırken, aynı anda kendini olumsuzlayacak gelişme ortamını hazırlar. Bu süregelen diyalektik hareket kaos teorisyenlerinin uzunca süredir dengeleyici-sistemlerden-uzaklaşma olarak adlandırdıkları şeyin özünü oluşturur. Son olarak, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ne biyografi ve tarih arasındaki dola-

[13] Kendi kültürel ve toplumsal ortamına direnebilen ve onu yönlendirebilen bu aktif ve müdahaleci kendini yetiştiren fail anlayışını günümüzde Kompleks Adaptasyon Sistemleri (CAS) olarak bilinen teorinin kanatları altında geliştirilen pasif, kendi hâlinde birey anlayışıyla karşılaştırınız (Cowan *et al.*, 1994).

yımların dâhil edilmesiyle, insanî faillik ve toplumun birbirlerinin gizil hâldeki imkânlarını yeniden-üretici bir biçimde ortaya çıkardıkları maddî bağlamı tam olarak ortaya koyan bir sosyolojik paradigmaya daha fazla yaklaşırız. 'Somutun diyalektiği'nin bu karşılıklılığını kavramak için gereken tüm şey, *faillik ve toplumu birbirleriyle doğrudan ilişkilendiren toplumsal olarak dolayımlanmış dinamikler*in sosyal psikolojik bir boyutunun belirlenmesidir. Bu nedenle artık Georg Simmel'in çalışmasına geçeceğiz.

## V. Simmelci Diyalektik: Faillik, Toplum ve 'Benlik ve Toplumun Karşılıklı Yeniden-Üretimi'

Simmel'in yeni-Kantçılığını Bhaskar'ın diyalektik eleştirel realizminden ayıran mesafeye rağmen, Simmel'in *biçim ve içeriğin diyalektiği* üzerine yazıları şimdiye kadar geliştirdiğimiz *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ni tamamlar. Örneğin, Bhaskar'ın son kesimdeki coğrafi-tarihsel materyalist süreçlerin negatif diyalektiği ile ilgili tartışmasını Simmel'in *Yaşam*ın akış hâlindeki, öznel içeriği ile nesnel kültürel biçimleri arasındaki diyalektik mücadeleyi tartıştığı aşağıdaki metinle karşılaştırabiliriz:

> Yaşam hayvan düzeyinden ruh düzeyine ve ruh kültür düzeyine doğru ilerlediğinde bir içsel çelişki ortaya çıkar. Tüm kültür tarihi bu çelişkinin cisimleşmesidir. Kültürden, yaşam onun ifadesi, gerçekleşmesi olan belirli formlar, örneğin sanat eserleri, dinler, teknolojiler, yasalar ve sayısız birçok şey ürettiğinde söz ederiz. Bu formlar yaşamın akışını kuşatır ve ona içerik ve biçim, özgürlük ve düzen kazandırırlar. Ancak bu formlar, gerçekte yaşam sürecinden ortaya çıkmalarına rağmen, kendilerine özgü öbekleşmeleri nedeniyle, yaşamın sürekli ritmini, artması ve azalmasını, sürekli yeniden canlanmasını, içerdiği sürekli ayrışmalar ve yeniden birleşmeleri paylaşmazlar. Bu formlar yaratıcı yaşamın -ortaya çıktıkları anda onları aşan- çerçeveleridir... Onlar sabit kimlikler, kendilerine ait bir mantık ve yasalılık kazanırlar; bu yeni katılaşma kaçınılmaz olarak onları kendilerini yaratan ve bağımsız kılan manevî bir dinamikten uzaklaştırır... Bununla beraber, yaşam kendi başına bırakıldığında kesintisiz olarak akar; onun sonsuz ritmi belirli bir formun sabit süresiyle (duration) çelişir. Her kültürel form bir kez oluştuğunda yaşamın güçleri onu farklı derecelerde aşındırmaya başlar. Bir şey tam olarak geliştiğinde bir sonraki şey biçim kazanmaya başlar; uzun veya kısa sürebilecek bir mücadeleden sonra, kaçınılmaz olarak yerini sonraki forma bırakır.
>
> Empirik bir bilim olarak tarih bizzat kültürün biçimlerindeki değişimlerle ilgilenir ve her özel örnekte değişimin gerçek taşıyıcılarını ve nedenlerini ortaya çıkarmayı amaçlar. Ancak ayrıca işlemekte olan daha derin bir sürecin varlığını görebiliriz. Yaşam, belirttiğimiz gibi, kendini sadece belirli formlar içinde sergileyebilir, ancak aslî iç dinamizmi nedeniyle, sabitlik kazanan ve kendisi gibi hareket hâlinde olmayan ürünleriyle sürekli mücadele hâlindedir. Bu süreç eski bir formun yerini yenisinin alması biçiminde gerçekleşir. Kültürün içeriğindeki, hatta tüm kültürel

> stillerdeki bu sürekli değişim yaşamın sonsuz üretkenliğinin göstergesidir. Aynı zamanda, bu sürekli değişim yaşamın sonsuz akışı ile içinde gerçekleştiği formun nesnel geçerliği ve sahiliği arasındaki derin çelişkinin göstergesidir... Yaşam aslında formdan yoksundur, ancak sürekli olarak formlar üretir. Bununla beraber, her yeni form, ortaya çıktığı anda, bu anı aşan bir geçerlilik talep eder ve yaşamın nabız atışlarından özgürleşir. Bu yüzden, yaşam her zaman formla potansiyel bir karşıtlık içindedir (1968: 11-12).

Simmel'e göre, insan öznelliği biçimindeki *Yaşam*, sürekli olarak, kendi belirlediği amaçlara ulaşmayı sağlayan, ancak zamanla onları yıkan araçlar olarak kültürel formlar ve toplumsal ilişkiler yaratır. Böylece, parça parça farklı formların yerini yeni kendini-gerçekleştirme düzeylerine ulaşmayı sağlayacak daha etkili araçlar alır. Simmel küçük-ölçekli, kişisel toplumsal ve kültürel formların nasıl üretildiğine odaklanırken Bhaskar genel dinamiklere odaklanma eğiliminde olsa bile, iki düşünce çizgisi arasındaki paralellikler açıktır. Gerçekte, Simmel bireyin kendini-geliştirmeye yönelik güdülerine odaklanmayı tavsiye eder. Kuşkusuz Simmel'in *yüzyıl sonu* anlatımcı üslubunun ve geç-romantik bireyciliğinin göz önünde bulundurulması gerekir. Bunlara dikkat edildiğinde Simmel ve Bhaskar'ın aynı türden problemlerle boğuştukları görülür: Bhaskar'ın çalışması ortodoks yeni-Kantçıların nadiren araştırmaya cesaret ettikleri *keşfedilmeyen felsefî kıta*yı sürekli olarak düzenleyen diyalektik süreçleri açığa çıkarırken, Simmel'in kendini-yetiştirme incelemeleri Bhaskar'ın faillikle ilişkili temel felsefî tümdengelimlerine sosyolojik bir boyut sağlar.

Simmel'in analizinin merkezinde onun *kendini yetiştirme* öğretisi vardır, fakat bu analizde 'kendini yetiştirme' ne anlama gelmektedir? Simmel öncelikle bir *yaşam felsefecisi*dir. Ona göre, insanî öznellik biçimindeki yaşam, kendini, *varlık nedeni* nesnel formların üretilmesi olan, özgürce hareket eden bir yaratıcı güç biçiminde sergiler. Buna rağmen, bu kadar kuvvetli olan 'yaşam gücü' sadece 'irade' veya 'saf içerik' olarak yer aldığında güçsüzdür. Kendini-gerçekleştirmek için kendi dışında bir araca gerek duyar. Yani, özgür, kendi başına ilerleyen *Yaşam* içeriğini sadece karşıtı sayesinde -belirli bir form kazanarak- gerçekleştirir. Bu yüzden, *Yaşam*, hem içinden yaratıcı failliğin (insan öznenin) güçlerinin çıkması gereken hem de failin kendini gerçekleştirmesini mümkün kılan ve kısıtlayan şeyleri (nesnel toplumsal yapılar ve kültürel uzlaşımları) ortaya çıkaran birleştirici bir bütünlüktür. Simmel 'kendini yetiştirme'yi insanların toplumun farklı formlarını içselleştirmeleri ve... insanlıklarının henüz gerçekleşmeyen bazı yönlerini

geliştirirken bu formları yeniden biçimlendirmeleri olarak tanımlar. Ayrıca, insan failler kendini yetiştirme süreci ilerlerken çıkarlarını artırmak için hem yeni formlar yaratırlar, hem de zorunlu olarak, daha önceden kendilerini yönlendiren bu yaratıları -ya tamamen reddederek ya da yeni oluşturdukları amaçlarına ulaşmalarını sağlayacak bir araç olarak hizmet edecek biçimde kademeli olarak yeniden biçimlendirerek- sistematik olarak yıkarlar.[14]

Geçmişten kalanlardan ve mevcudun tortularından bu kültürel inşa, yıkım ve yeniden inşa döngüleri Simmel'in insanların nasıl insan hâline geldikleri ve kültürlerin nasıl üretildiği ve genişletildiği konusundaki açıklamasının özünü oluşturur. Ancak bu makalede Simmel'in açıklamalarını bireyi kültürel üretim içinde yer almaya yönlendiren güdüleri anlamak için kullanacağız.

> *İrade, ödev, umut, tutku* gibi ruhsal hareketler yaşamın temel yazgısının psişik ifadeleridir: o geleceğini mevcut biçimi içinde sadece yaşam sürecinde belirli bir forma sahip olarak barındırır. Nitekim, bir bütün olarak ve bir birim olarak kişilik bünyesinde kendi içindeki varlığı sanki görünmez çizgilerle izlenebilen bir imge barındırır. Bu imge potansiyelliktir; içindeki bu imgeyi özgür kılmak kendini tam olarak gerçekleştirmek anlamına gelecektir. İnsanın manevi güçlerinin olgunlaşması ve cisimleşmesi bireysel görevler ve çıkarlar sayesinde mümkün olabilir; ancak bir ölçüde, daha altta veya üstte, bütün bu görevler ve çıkarlar aracılığıyla aşkın bir umudun gerçekleştirilmesi talebi, yani bütün bireysel ifadelerin sadece ruhsal yaşamın birçok kendi-olma biçiminden biri olarak cisimleşmesi gerektiği talebi yer alır...
>
> Ancak burada, bu noktada sadece dilsel iç dünyamızın ürünü olan bir kültür fikrinin kaynağını görürüz. Henüz şu veya bu bireysel bilgi veya beceri parçasını geliştirerek yetişmedik; sadece, hepsi bu bilgi veya beceri parçalarına bağlı olan, ancak onlarla birebir örtüşmeyen bir psişik birliğe hizmet ettiği zaman yetişkin hâline geliriz. Bilinçli çabalarımızın amacı kendi özel çıkarlarımız ve potansiyellerimizi gerçekleştirmektir. Her bireyin gelişimini tanımlanabilir şeyler çerçevesinde incelediğimizde onun farklı yönlerde ve uzunluklarda genişleyen bir 'gelişme çizgileri öbeği' sergilediğini görürüz. Ancak insan kendini diğerlerinden bağımsız mükemmelleştirmeler sayesinde değil, aksine sadece, bu mükemmelleştirme sayısız çeşitlilikte kişisel kimliği geliştirmeye hizmet ettiği sürece yetiştirebilir. Kültür, 'kapalı birlik'ten 'açığa çıkmamış çokluğa' ve oradan 'açığa çıkmamış birliğe' yönelme biçimidir (Simmel, 1968: 28-29).

---

[14] Simmel'in yeni-Kantçı idealizmi zorunlu olarak onun kendini yetiştirme analizini sembolik olarak dolayımlanmış toplumsal formların üretimiyle sınırlandırsa bile, dört kuşaktır Batılı Marksist bilginler işbirliğine dayalı maddî üretim sürecini Simmel'in bu konudaki düşüncesine (onun kasvetli görüşü insan öznenin kendi kültürel ve maddî ürünlerinden kaçınılmaz olarak yabancılaştığı fikrini benimsemeden) başarılı bir biçimde dâhil etmişlerdir. İnsanın yabancılaşmasının tarihsel özellikleri problemini araştırmak isteyenler için, bkz. Istvan Mézsaros, *Marx'ın Yabancılaşma Teorisi* (1970) ve Joachim Israel, *Diyalektiğin Dili ve Dilin Diyalektiği* (1979).

Bu alıntı kendini-yetiştirmenin diyalektiğinin mükemmel bir özetidir. Simmel'in ifadesiyle, "Kültür *kapalı birlik*ten *açığa çıkmamış çokluğa* ve oradan *açığa çıkmamış birliğe* yönelme biçimidir" (vurgular bana aittir). Bu diyalektik harekette, sahip olduğu önemli güçlerine rağmen, insani failliğin -ilerleyici açılımının- tamamen mevcut kültürel faktörlere bağlı olduğu vurgulanır. Ayrıca, kendini yetiştirme bireyin kültürel donanımlarının sadece mekanik bir biçimde gelişmesini ve sadece anlık bir etki uğruna açıkça sergilenmesini tolere edemez. Daha ziyade, kendini yetiştirme bireyin kişisel-kimliğinin -yani, içselleştirilen kültür biçiminin benliğin tekilliğinin ifadesiyle iç içe geçtiği kimliğin- gerçek dönüşümünü gerektirir.

Simmel'e göre, bu uzun ve maceralarla dolu yolculuk benliğin, 'saf imkân'ın gelecekte birçok farklı yol izleyebilecek henüz sınanmamış 'kapalı birliği' ile başlar. Böylece, benlik "bizzat kendine yönelik" kapalı birlikten çıkarak kültürel alana girer ve onun içinde kaybolur. Kişi, Hegel'in 'kendini ortaya koyan Geist' örneğindekine benzer bir kendine yabancılaşma süreci içinde, geçici olarak kendi negatifi, 'nesnel diğeri' içinde kaybolur. Yani, kendini-yetiştiren-ego kendini özgürce nesnel kültürün bileşik-bölgelerine terk eder. Bu kendini bırakma kişisel-kimliğini yitirme, böylece 'kalıplaşmış kültürel diğeri'ne dönüşme riski taşır. Burada, benlik geniş kültürel parçacıkların '*açığa çıkmamış çokluğu*'nda kaybolur, hatta muhtemelen onun içinde boğulur. Bu süreç burada sona erdiği takdirde kişi şeyleşmiş bir insan karikatüründen bile aşağı seviyede kalır -yani, zorlandığı soyut bir ideali sürdürmeye çalışan ve diğer insanlardan her konuda 'kültürel'e harfiyen uyarak yaşamalarını talep etmesine rağmen, kendini yetiştirmeyle ilgili ahlâkî talepleri göz ardı eden züppe veya aşırı disiplinci birine dönüşür. Ancak bu kişinin kendine yabancılaşma evresinde takılıp kalması gerekmez. Kişi *kendini gerçekleştirmenin [henüz] açığa çıkmamış bu birliği* sayesinde kültürel formların boğucu gücünün üstesinden gelebilecek biçimde kendini yetiştirebilir. Özne bu son adımda, açığa çıkmamış belirli kültürel formlar çokluğunun hegemonyasından kurtulur ve kendine döner. Ancak kendine dönen bu kişi artık uzun ve maceralarla dolu kendini yetiştirme yolculuğuna başlayan aynı kişi değildir. Aksine, artık karşımızda daha kompleks, daha tam olarak gelişmiş bir kişi -genişlemiş bir kimlik ve kendine yeterlilik duygusu sergileyen bir fail- vardır. Açığa çıkmamış bir kültürel alternatifler çokluğuna benliğin açığa çıkmamış birliği sayesinde dalan ve daha sonra kendine dönen kişi kendini yetiştirme diyalektiğinin tüm döngüsünü tamam-

lar. Benlik kendine döner ve böylece, yeni bir diyalektik keşif yolculukları döngüsünün temelleri oluşmaya başlar. Özetle, geri dönen şey önceki, soyut imkânlar seti içeren kişilik değil, aksine daha tam olarak biçimlenmiş -yani, daha önce gizli hâldeki imkânların maddî olarak gerçeklik kazandığı- bir kişiliktir. Fakat, bu biteviye aşma çabasının beklenmeyen [niyetlenilmemiş] bir sonucu, hem kültürün nesnelliğinin onaylanması, hem de üretken bir biçimde genişlemesidir. Ayrıca, Simmel'in ifadesiyle:

> Bununla beraber, ruh *kendinden kendine,* potansiyellikten kendini gerçekleştirmeye *bu yolu* bilhassa öznel güçleri sayesinde tamamladığında, bu yetişme durumu en saf ve derin anlamında verili değildir. Açıkçası, en üst perspektiften bakıldığında, bu mükemmelleşme süreçleri muhtemelen en değerli olanlardır... Bununla beraber, bu sürecin özel anlamı sadece insan kendi gelişiminde kendine içkin bir şeyi barındırdığında, ruhun bu yolu bizzat psişik bir niteliğe sahip olmayan [kültürel] değerlere yöneldiğinde gerçekleşebilir. Nesnel ruhsal formlar (sanat ve ahlâk, bilim ve belirli amaçlarla oluşturulmuş nesneler, din ve hukuk, teknoloji ve toplumsal normlar), öznenin kültür olarak adlandırılan özel bireysel değeri (*eigenwest*) elde etmek için geçmesi gereken, deyim yerindeyse, 'istasyonlar' vardır. Kültürün paradoksu, sürekli akışı içinde hissettiğimiz ve iç mükemmelliğe yönelik olan öznel yaşamın kendi başına kültürün mükemmelliğine ulaşamamasıdır. Özne kendini gerçek anlamda sadece tamamen yabancı hâle gelen ve kendine yeterli bir bağımsızlık içinde kristalleşen formlar sayesinde yetiştirebilir. Bunu göstermenin en kesin yolu, kültürün -ikisi de kendi başına kültürü içermeyen- iki unsurun, yani öznel ruhun ve nesnel ruhun ürününün bir araya gelmesiyle oluştuğunu söylemektir (Simmel, 1968: 29-30).

Hıristiyanların çileci kurumlarına bu ima 'romantik Simmel'in döneminde hep daha derin kendini gerçekleştirme katmanlarına ulaşmak için geçilmesi gereken acı dolu sürece uygun bir metafordur. Mücadele metaforu bu bağlamda uygundur, zira her kendini yetiştirme evresi ironik olarak yabancılaşmadan kurtulma çabasını içerir ve bir kişisel bedel ödemeyi gerektirir. Bu yüzden, kişi kendini tanıma ve kabul ettirmenin doruğunda kültürel çevrede, deyim yerindeyse, arkasında 'ayak izlerini' bırakır. Yani, kendini yetiştirme, kültürün alanını başarılı bir biçimde katetmenin nesnel bir koşulu olarak, aktörün yolculuğa benlikten çıkarak yeniden benliğine ulaştığını gösteren bir işaret bırakmasını gerektirir. Nitekim, bu dramanın son eylemi kişinin kendini yetiştirmeyi başarmasıdır, ancak bunun bedeli sadece genel toplumsal kültürün gelişmesine ve kompleksliğine katkıda bulunan bir yabancılaşmadır. Bu tamamlanmış kendini yetiştirme edimi, aktörün kendi damgasını taşıyan yeni bir toplumsal form veya yeni bir kültürel ürün yarattığı 'benliğin nesneleşmesi' demektir. Fakat bu ürün kişinin kendisi ve sadece kendisi değildir. O bizzat kültürel alanın özelliği

hâline gelir.[15] Simmel kendini yetiştirmenin süregelen ironisini 'Kültürün Trajedisi' olarak betimler.

## VI. Kendini Yetiştirme ve Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modelinin Geliştirilmesi

Simmel'in vurguladığı kendini yetiştirme sürecini -insanî eylemleri yönlendiren güdülere ışık tutan- bir *üretken mekanizma* olarak tanımlayarak, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelin*in sosyolojik kavrayış gücünü önemli ölçüde artırabiliriz.[16] *Dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelin*e kendini yetiştirme mekanizmasını dâhil edildiğinde karşımıza Şekil 4 çıkar. Okuyucu Şekil 4'ün sol ve sağ tarafındaki üçlülerin Şekil 3'teki gibi kaldığını fark edecektir. Gerçekte, bu iki şekil arasındaki temel farklılık *bireysel kendini yetiştirmenin diyalektiğin*in ve tarihsel ve biyolojik dolayımların rolünün dâhil edildiği Şekil 4'ün merkezinde ortaya çıkar. Biyografi ve tarihin unsurlarının Şekil 3'teki biçimiyle yer aldığı, ancak iki önemli genişletme yapıldığı görülür. İlk olarak, biyografi ve tarih Simmel'in biçim/içerik diyalektiğine uyarlanır. İkisi de ilk dolayımlayıcı işlevlerini yitirmez. İkinci olarak, biyografi ve tarih dinamik bir biçimde bir araya getirilir ve bir somut toplumsal ilişkiler ekseni aracılığıyla ilişkilendirilir. Toplum, böylece, insanların fiilen yeniden-

[15] Simmel'e göre, *kültürün trajedisi*nin ve kültürün nihaî yabancılaşmasının köklerinde çoğu bireysel etkinin gücünü yitirmesi ve yeni-üretilen kültürel unsurların giderek daha kompleks hake gelen, hiyerarşik bir biçimde tabakalaşan anonim değerler, fikirler, inançlar ve mitler tarafından yutulması vardır. Bu yüzden, kültürel yabancılaşmanın diyalektik ironisi, kendini yetiştirmenin bedelinin her zaman kendini-üretmelerin en mahrem yanlarının ortadan kaybolması olmasıdır. Kendini gerçekleştirmenin diyalektiği, bütün tarihsel çağlar içinde, tekil bireyin en insanî bütün kendini üretmeleri içselleştirmesini veya kavramasını engeller. Bu yüzden, faillik kültürel alanı geliştirirken, öte yandan onun başarısının koşulu kendi ürettiği nesnelleşme üzerindeki kontrolü kaybetmesidir. Diğer failler kendilerini yetiştirmeye çalışırken kültürel alana yeni kazandırılan bu katkıları benimser, fakat içselleştirilen bu katkıları ortaya çıkaran şeylerin kimliğini veya niçin üretildiklerini bilmezler. Simmel'e göre, tamamen 'doğal bir süreç' olan bu şey içinde, bireysel veya işbirliğine dayalı failliğin işaretleri olan bireysel etkiler ilk olarak çarpıtılır, ardından tamamen silinir. Bu yüzden, birey kendi gelişiminin ve bağlamsal *praksisler*in (zorlu bir kendini onaylatma süreci sonunda kazanılan) en mahrem ve ayrıntılı izlerine yabancılaşırken, genel kültürel sistemin kapsayıcı kompleksleri içinde erir. Kültürel alanın her unsuru öznel mücadele içinde ortaya çıksa bile, bir yandan öznel kökenlerinin son izleri silinirken, öte yandan özerkliği sağlama alınır.

[16] Simmel'in yaratıcı faillik ve nesnelleşmeleri arasındaki sürekli çatışma fikri Bhaskar'ın daha kapsamlı çalışmasına Simmel'in yeni-Kantçı kabullerini benimsemeden dâhil edilebilir. Bu işlem Simmel'in vurguladığı kendini yetiştirme süreci üretken bir toplumsal süreç olarak betimlenerek başarılabilir. Bu teorik *kolaj* Simmel'in yeni-Kantçılığına içkin antinomik sınırlılıkların bu modele sızmasını önleyecek biçimde dikkatli olunduğunda mümkün olabilir. Kuşkusuz, örneğin, bu sınıflandırmanın felsefi yönünü tam bir *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelin*e dâhil etmek için 'Kant'a dönüş' idealizmine başvurarak tersine çevirseydik, çabamız hem kendini yıkıcı olacak hem de geri çekilme anlamına gelecekti. Ancak bu örnekte ne stratejimiz ne niyetimiz budur. Aksine, Simmel'in diyalektik betimlemesini somut sosyolojik "insanî faillik ve üretim tarzı problemi"ni çözmek için başvurulabilecek bir ilk yaklaşım olarak alıyoruz.

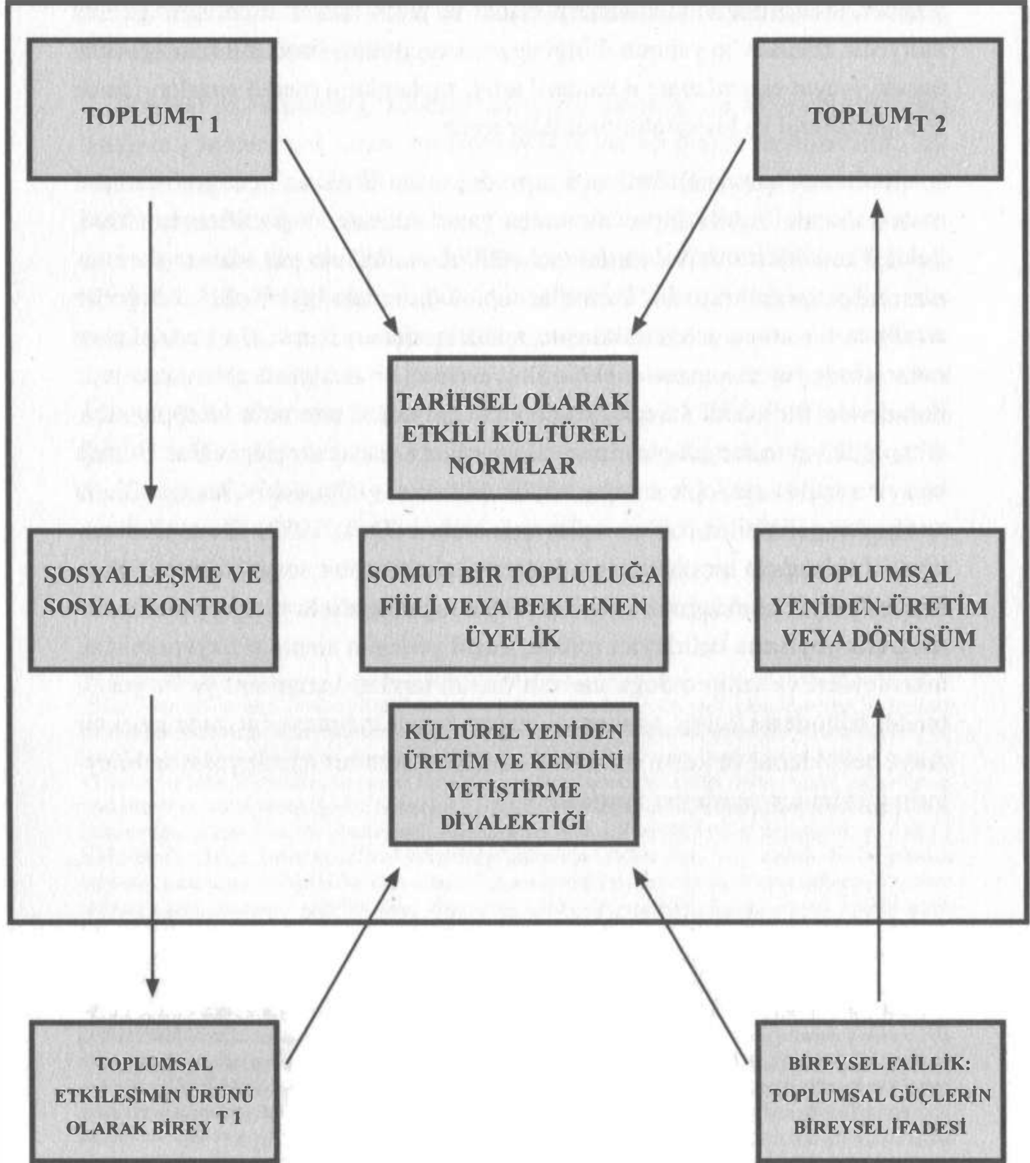
ürettikleri ve dönüştürdükleri ve bizzat insan faillerin dönüştürücü güçlerini sosyalleştiren ve kanalize eden 'maddî eksen' olarak alınır. Dolayısıyla, toplum insanların eylemleriyle işleyen mevcut 'konumsal pratikler' bütününe dönüşür. Toplumun kurumsal toplamı kişisel-kimlikler, toplumsal yapılar ve yeniden-üretici dolayımlanmaların maddî ve pratik olarak imal edildiği esas atölyedir. Bhaskar'ın yapının ikiliği ve *praxis*in ikiliği olarak tanımladığı daha önceki 'soyut eklemlenme noktaları' artık, toplumların maddî sınırları içinde evrilen tarihsel ve biyografik özellikler içerir.

Toplumun burada kullanılan tanımı doğrudan Bhaskar'ın coğrafi-tarihsel materyalizmle ilişkili düşüncelerinden yararlanılarak oluşturulmuştur. Yani, Şekil 4'te *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*inde yer alan toplum tanımı nispeten istikrarlı bir kurumlar topluluğu içinde belirli ahlâkî değerler etrafında bir araya gelen, etkileşim içindeki kişileri içerir. Bu kurumlar ve onlar içinde yer alan insanlar ekolojik [çevresel] bir maddî süreçler ekseninde bulunurlar. Bu maddî süreçler topluma kendi doğal ortamına ve toplumsal-teknolojik çevresine adapte olmasında yardımcı olacak araçlar sağlar. Burada tasavvur edilen ekolojik anlayış büyük ölçüde sosyolojideki Chicago Okulu tarafından geliştirilen toplum anlayışını andırır (Park, 1952). Bu toplum anlayışı, başlangıçta bir ölçüde lokal olarak belirlenen bir sosyokültürel bütünleşme düzeyi bulunduğunu kabul etmesine rağmen, söz konusu toplumun demografik yapısının belirleyici rolünü, doğal yerleşim alanının fizyonomisini, teknolojileri ve sahip olduğu mevcut üretim tarzları karışımını ve bu çeşitli maddî faktörlerin kültür, toplumsal düzeni koşullandıracak biçimde nasıl bir araya geldiklerini ve kendi mekânsal-zamansal sınırları içinde yaşayan bireylerin gündelik *praxis*lerini vurgular.[17]

---

[17] Kuşkusuz, toplum kavramı sosyolojide zengin bir tarihe sahiptir. Toplumun gerçekte rakip iki anlamı vardır: burada kullanacağımız ilki ekolojik odaklıyken, ikincisi kesinlikle kültürel anlama sahiptir. İkinci anlayış toplumu kültürel birlik ve duygusal dayanışma temelinde tanımlar. Bu 'kültürel' toplum anlayışı dayanışmayı insanların değerler, inançlar ve fikirleri paylaşma derecelerine göre ölçer. Bu anlayış özellikle kültürel değerler konsensüsünün *coğrafi yakınlığı gerektirmediğ*ini vurgular. Gerçekte, bu kültürel toplumlar/topluluklar, çoğu kez, mekânsal olarak aralarında büyük mesafeler olan insanları değil, aksine her şeye rağmen zorunlu çıkarlarının bir arada tuttuğu kişileri içerir. Yanı sıra, bu tür "sembolik olarak inşa edilmiş toplumlar"ın gerçekleşmemiş veya hayali bir unsurdan oluşan büyük bir özneler-arası bileşeni, sözgelimi beklenen sosyalleşmeyi veya diğer estetik ya da geleceğe yönelik hareketleri içerebileceğini belirtmemiz gerekir. Bununla beraber, Şekil 4'te betimlenen *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* hem ekolojik (coğrafi) hem de kültürel toplum anlayışlarında yer alan özelliklere kolayca uyarlanabilir.

**Şekil 4. Bhaskar'ın *Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modeli*nin Simmel'in Bir Topluluk Ortamında Kendini Yetiştirme ve Kültürel Üretim Olarak İnsanî Faillik Açıklaması Bağlamında Uyarlanması.**



Şekil 4'ün merkez noktası, artık, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ne insanî failliğin lokal etkileşim ortamlarında nasıl geliştiği ve işlediğini araştırma kapasitesi kazandırır. Şekil 3'te olduğu gibi iki bireysel varoluş uğrağı yer alır ve bu iki varoluş biçimi artık sadece biyografik olarak Simmel'in vurguladığı 'kendini yetiştirme' ve 'kültürel içselleştirme' diyalektiği aracılığıyla ilişki içindedir. Bu makalenin ütününde gösterilmeye çalışıldığı gibi, bu düalist anlayış hem bir *toplumsal ürün* olarak hem de *toplumsalın üreticisi* olarak kişi fikri bağlamında çerçevelendirilebilir. Bu ayrım zaten Bhaskar ve Simmel'de üstü örtülü olarak yer alsa bile, failliğin ikinci uğrağı en uygun biçimde toplumsal olarak konumlanmış bir benliğin somut uğrakları olarak alındığında anlaşılabilir. Bu sonuncu 'benlik olarak faillik' anlayışı, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ne verimli bir biçimde George Herbert Mead'in sosyal psikolojisine (1934: 135-226) başvurarak ve onun klâsik 'Bireysel Ben/ Sosyal Ben İkiliği' çerçevesinde ele aldığı benlik yaklaşımından yararlanarak uyarlanabilir. Meadci sosyal davranışçılık yönünde bu hareket, biyografik kendini-üretme fikrine başvurmadan failliği tartışmanın fiilen imkânsız olduğunu vurgulaması bakımından, Bhaskar'ın '*Praxis*in İkiliği'ndeki dinamik ayrımlar ve komplekslikle yakın paralellik içindedir.

Meadci bir perspektiften 'ürün olarak benlik' biçiminde adlandırdığımız şey (Bhaskar 'kişilik' veya 'öznellik' terimlerini kullanmayı tercih eder), kişinin ömrü içinde diğer insanlarla ve doğayla pratik etkileşiminin ürünü olan, kompleks bir biçimde tabakalaşmış bir bütünlüktür. Failliğin belirleyici uğrağı özünde Meadci Psikolojideki 'Sosyal Ben'le aynıdır, zira 'Sosyal Ben' Benliğin aktörün fiziksel ortama, 'önemli diğerleri' ve kurumsallaşmış 'genelleştirilmiş diğeri'ne adaptasyon sağlamaya yönelik etkileşimler içinde, diğerleriyle ilişkiler sırasında şekillenen kısmıdır (Mead, 1934/1692: 135, 226). Mead'in 'Ferdi Ben' olarak adlandırdığı "süreç-olarak-benlik" aynı zamanda insanî failliğin merkezini ve kendiliğinden güçlerini oluşturur. Bu yüzden, süreç-olarak-benlik stratejik eylem hedefleri ortaya koyar ve durumun gereklerine göre bunlarda bazı değişiklikler yapar. O kendi yaşam durumunu refleksif olarak gözetir ve (1) konulan hedefleri, (2) edinilecek duyguları ve (3) uzun vadeli hedeflere ulaşmaya çalışırken atılacak adımları değerlendirebilir. 'Bireysel Ben' durum gerektirdiğinde geçmiş biyografik bağlılıklarla ve tasarlanan kimliklerle tutarlı görünmek için davranışlarını değiştirebilir veya değiştirmiş gibi görünebilir.

Bu yüzden, süreç-olarak-benlik belirli bir biçimden yoksun salt iradî bir akış olarak değildir. O sadece Simmel'deki 'içerik' ve Mead'deki biyolojik olarak temellendirilmiş 'Bireysel Ben'in yanı sıra, geç dönem Frankfurt Okulu'nun tahakkümden kurtuluşun son sığınağı olarak tasavvur ettiği itaatsiz, anarşik 'Id'ine benzer. Daha çok Bhaskar'la aynı doğrultudaki terimler içinde ifade edersek, süreç-olarak-benlik, bizzat edim değil, *eylem eğilimi* olarak görülebilir. Süreç-olarak-benlik, her açıdan, Bhaskar'ın 'eğilimsel benlik' olarak adlandırdığı şeye karşılık gelir. Bhaskar bu "değişim içindeki nedensel güçlerin eğilimsel kimliği" konusunda şöyle yazar:

> Artık... kişiliğin, daha uygun bir ifadeyle öznelliğin tabakalaşması konusuna dönmek istiyorum. Bu modelde, benlik değişim içindeki nedensel güçlere sahip öznenin eğilimsel kimliğinden başka bir şey değildir. Ancak bu model, failin yaşamının değişmeye açık sistemli, çoğul ve çatışmalar içinde belirlenen karakterini veya öznenin yabancılaşma, benzeşme veya parçalanma derecesini içsel diyalektik çoklu evrenlerimiz içinde ele almaz. Uygun biçimde anlaşıldığında, eylemlerin kendine özgü bir biçim, içerik, ruh hâli, tarz ve etkiye sahip bilişsel-duygusal-arzularla-dolu-anlam-yüklü-edimsel-taşıyıcılar olarak görülmesi gerekir. Failin dönüştürme kapasitesi ehliyetler ve olanaklara (kaynaklara ulaşmaya) bağlıyken, onun eylemleri gerçekleştirilen edimlerin bu kaynakları (bunlara merak, umut, hayal gücü, dürtüler, bedensel hareketler, kendine saygı gibi iç kaynaklar da dâhildir) ve kendi eylem koşullarını harekete geçirebilme derecesi ve biçimine bağlıdır (Bhaskar, 1994: 99-100).

Bu 'eğilimsel benlik' dünyayla etkileşim içindedir, onu dönüştürür ve ayrıca, işleyen bir dizi yeniden-üretici başarı ve başarısızlığın geri dönülemez biçimde başlattığı kendine özgü bir muhtemel-kendini-gerçekleştirme patikasına sahiptir. Bu süreç Benliğin zamanla nasıl bir biyografi ve sosyal kimlik inşa ettiğini gösterir. Bu yüzden, eğilimsel benlik daha ziyade sabit bir kişilik özellikleri öbeği değil, refleksif olarak gözetilen, tekrar tekrar yeniden tanımlanabilen ve stratejik olarak yeniden yönlendirilebilen açık-uçlu bir *zaman-bağımlı* geri-bildirim döngüleri topluluğudur. Davranışın refleksif gözetimi ve değiştirilebilmesi daha ziyade Veblen'in 'beceriklilik içgüdüsü' olarak adlandırdığı şeye -yani, henüz gerçekleşmemiş bir hedefe ulaşmak için önceden belirlenmiş bir düzen içinde bir dizi geleceğe yönelik, olumsal adım atma kapasitesine- benzer (Lerner, 1948: 306-323).

Dolayısıyla, doğrusal-olmayan sosyal analiz bakış açısından, süreç-olarak-benlik kendini ve ürünlerini geri-besleyen ve somut bir tarihsel eylemler seti içinde gerçeklik kazanan gelişme hâlindeki bir 'eğilimsel enerjiler akışı'dır. Bu ürünlerin ritmi geriye doğru işlemez, gelişme yörüngeleri patika-bağımlıdır ve kişinin biyografisinin ortaya çıktığı önceki koşullardan önemli ölçüde

etkilenir. Süreç-olarak-benliğin eğilimsel güçleri belirli bir anda 'çok-yüzeyli' ve 'belirlenmemiş' olsa da, kişinin kendi biyografik kapasitelerini yönlendirmesi, toplumsal baskıların geçici olarak zayıflaması ve artması ve doğrudan ulaşılabilen olanakların ve rol partnerlerinin uygunluğu bu eğilimsel güçleri giderek sınırlandırır. Metaforik olarak, çoğu kez 'yeniden başlayan' bir kişiden, narsisist bir biçimde "kendilerini yeniden yaratanlar"dan ve hatta "kendini tekrar eden tarih"ten söz etsek bile, "biyografik kısıtlamalara tâbi benlik üretiminin birikimli ilerleyen, tekrarlanamaz doğası" bu türden kendini tamamen yeniden yaratma ihtimalini engeller. Yani, süreç-olarak-eğilimsel-benlik kendi biyografik geçmişine ve tarihsel anına gömülmüştür. Fail, özgürlüğüne rağmen, güçlerini tekrarlanamaz bir maddî kısıtlılıklar ve toplumsal saygınlık bağlamı içinde geliştirmek zorundadır. Bu yüzden, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*inde öngörüldüğü gibi, bir fail toplumsal yapıları yeniden-üretir ve dönüştürürken, aynı zamanda diğerleriyle kişisel güçlerinin gelecekte kazanabileceği yönü sınırlandıran bir kişisel-kimlik olarak işbirliği etkileşiminin kısıtlaması altındadır.[18] Burada, süreç-olarak-benlik sürekli bu işbirliği ve kendini yetiştirme çabaları sayesinde biyografisinin ritimleriyle bir saygınlık ve toplumsal beklentiler 'Demir Kafes'i inşa eder.

## VII. Kendini Yetiştirme ve İdeolojik Mücadele

Kendini yetiştirme süreci hakkındaki Şekil 4'te betimlenen tartışmamızda, şimdiye kadar, öznenin sürekli kendini daha üst düzeylerde gerçekleştirme mücadelesine yoğunlaşırken, toplum pasif, tamamen şekillendirilebilir bir kişisel mücadele ortamı olarak alındı. Gerçekte, aksi takdirde Simmel'in yeni-Kantçı Kültürün Trajedisi fikrini başka türlü ortaya koymak mümkün olmayacaktı, çünkü Simmel kültürün trajedisinin *Yaşam*ın ontolojisi içinde yer alan kendini-yadsıma biçimi olduğunu varsayar. Kuşkusuz, özellikle bu sayfalarda geliştirilen *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* perspektifinden bakıldığında durumun böyle olmadığı görülür. Gördüğümüz gibi, *toplumsal*

[18] Ürün-Olarak-Benlik ve Süreç-Olarak-Benlik arasındaki içsel diyalektik *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*indeki diyalektik dinamikle eşbiçimde bir güçler örüntüsünü mükemmel bir şekilde yansıtır. Aynı zamanda, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*ine içkin yeni bir ontolojik özellik failin konumlandırmaları sayesinde ortaya konulur. Tam açıklaması sunulan failliğin bu içsel diyalektiğinin dâhil edilmesiyle, bireysel biyografi ve kurumsal zorunluluk özgürlük alanını daralttığında bile, benliğin iki uğrağını düzenleyen bu diyalektik etkileşimler Süreç-Olarak-Benliğin eğilimsel güçlerinin onu üreten toplumsal formlarla dolayımlanan ve kontrol eden bütünselleştirici sistemin fiilen 'dışında' kalmasını gerektirir. Ve burada 'kültürün trajedisi'nin öznel yanı ve diyalektiği bulunur: failliğin özgürleştirici çekirdeği, içinde işlemek zorunda olduğu toplumsal bağlam ne kadar baskıcı olursa olsun, açık, negatif bir karakteri sürdürür ve bu özellik özgürlüğün etkililiği azaldığı durumlarda bile kişinin ömrü boyunca serbest hâlde kalır.

*yeniden-üretimin diyalektiği ve kendini yetiştirmenin diyalektiği aynı gerçeğin iki yüzüdür.* Bu yüzden, kendini yetiştirme ve bunun sağlanma tarzı genel toplumsal yeniden-üretim açısından kapsamlı sonuçlara sahip olduğu için, onun kazanacağı yönün topluluğu ve toplumu yönlendiren kurumsal seçkinlerin ilgi konusu olması gerekir.

*Dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* çerçevesinde çalıştığımızda, toplum, toplumsal yapı ve ortak varoluş imkânının failin yeniden-üretici ve kendini-dönüştürücü güçlerinin içinde işlediği *praksis*in ikiliğine dayandığını görmüştük. Bununla beraber, Simmel'in kendini yetiştirme konusundaki fikirlerini *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*ine dâhil ettiğimizde, failin üretken güçlerinin kendini yetiştirme mücadelesinde nispeten sınırlandırılmamış bir özgürlüğü gerektirdiği yeterince açık olarak görülür. Ancak burada bir çelişki yatar. Bir yandan, toplumun kişiye özgürlük alanı tanıması gerekir, zira o kişinin süregelen adaptasyonu ve varoluşunun *apriori* bir koşuludur. Bu özgürlüğün olumsuzlanması toplumsal entropi ve fiilen nihaî felâket riski anlamına gelir. Aynı zamanda, belirli tarihsel koşullar düzenli toplumsal yenilenme umudunu -içinde kişisel kendini gerçekleştirme özgürlüğünün işlediği- kurumsal düzeni zayıflatabilecek bir yıkıcı güçler setine dönüştürebilir.

Bu tür ihtimaller özellikle sınıfsal hegemonya ihtiyacının toplumsal düzenin yeniden-üretimi ve sürdürülmesinde merkezi önemde olduğu sınıflı toplumlarda belirgindir. Yukarda gördüğümüz gibi, toplumun sosyal tarihine baktığımızda bol miktarda kültürel şablona -yani, eski eylem plânları, gelecekteki kişisel projeleri gerçekleştirecek hayali kimlikler ve kendi biricik özlemleri için model oluşturan gerçekleşmemiş toplumsal gündemlere- sahip bir kendini yetiştiren fail görürüz. Benzer şekilde ütopik ve pragmatist için, kompleks bir biçimde yapılanmış yerel ve küresel kültürler birçok mevcut ikonun, kutsal idealin ve imtiyaz mitinin sembolik olarak inşa edilebileceği veya yeniden biçimlendirilebileceği materyallerle geliştirilen dikkatlice üretilmiş tarihsel anlatılar hazinesini biçimlendirir. Bu yüzden, kendini yetiştirme ediminde ulaşılmaya çalışılan temel hedefler toplumsal düzenin devamlılığı açısından uyumcu, gerici, reformist, kendini geri çekici veya devrimci sonuçlara sahip olabilir. Kurumlar istikrarsız olduğunda ve önemli bir kopma noktasına gelindiğinde, stratejik konumdaki bir kişi veya grubun davranışlarındaki başka durumlarda önemsiz olabilecek bir dizi değişim kapsamlı kurumsal değişim üretebilir. Böylece, Bhaskar'ın vurguladığı dört bağımlılık türü her an toplumsal krizlerin ortaya çıkması ve şiddetlenmesinin gerçek bir temeline dönüşebilir.

Kendini yetiştirmeyle ilgili 'sapma' ihtimalleri genellikle zaten toplumun süregelen hayatında *gizli* alt-kültürel eğilimler veya yapısal kırılmalar olarak mevcuttur. Bu yapısal kırılma çizgileri, örneğin, alternatif kültürler kurumsal alt-alanlar içinde fiilen asimile edildiği veya gettolaştığı durumlarda ortaya çıkabilir ve bunlar çözümsüz ve uykuda 'anomaliler' olarak görülür. Modern tarihsel formasyonların yapılarının eşitsiz gelişimleri göz önünde bulundurulursa, bu sapkın kendini yetiştirme biçimleri sessizce sisteme dâhil edilebilse bile, kesinlikle *statüko* içinde asimile edilemez. Bu yüzden, bir topluluk veya toplumun tarihi genel bir biçimde ifade edilen dünya görüşleri ve kültürel örüntülerin güçlenmesi ve zayıflaması temelinde, yani o an egemen konumda olanlar, bir zamanlar egemen konumda olmasına rağmen geri çekilmiş olanlar ve egemen tarafta olmalarına rağmen toplumsal yükselişlerinin henüz başında olanlar göz önünde bulundurularak yazılabilir. Her zaman eşitsiz gelişen öbekler olan somut toplumsal-tarihsel formasyonlar belirli bir anda bu üç egemen kompleksi içerir. Bu eşitsiz gelişme bireylerin kendilerini yetiştirmeleri için gerekli araçları seçtikleri ve inşa ettikleri çelişkili kültürel formasyonlar üretir. Gerçekte, bu gücünü yitiren ve yükselen hegemonyaları kullanarak tek başına veya müştereken yeniden-üreten veya dönüştüren milyonlarca isimsiz bireyin sayısız eylemi evrilen toplumsal bütünlerin tamamlayıcı bir parçasıdır. Nihayetinde, bu kültürel materyallerden ve farklı tarzda ritimlerinden oluşan karışımların mantıkları ve yeniden-üretim gerekleri en mahrem kişisel kendini ifade biçimlerine bile empoze edilir. Bhaskar'ın ifadesiyle, *kendini yetiştirmenin hem benliğin bilinçli bir üretimi hem de benliğin gelecekteki üretiminin toplumsal koşullarının yeniden-üretimi olması gibi, toplum hem sürekli mevcut bir durumdur (maddî neden) hem de kendini yetiştirmenin sürekli yeniden üretilen sonucudur (etkin neden).*

Bu 'Kendini Yetiştirme İkiliği' ve bu ikiliğe içkin kurumsal kesintilerin potansiyel tehlikeleri karşısında toplumun bekçilerinin kişisel kendini yetiştirmenin kazanacağı yolları yakından gözlemekten (veya gerektiğinde, zorla kısıtlamaktan) başka seçenekleri yoktur. Seçilen patikaya [yola] bağlı olarak, belirli ahlâkî serüvenler ve etik kariyer çizgileri resmen onaylanabilir ve maddî olarak teşvik edilebilirken, diğerleri teşvik edilmeyecek, nadiren hoş görülecek veya himayeci bir tavır içinde muğlâk bir toplumsal yakınlaştırma veya kültürel çıkmaz sokak sayesinde başka patikaya [yola] yönlendirilecektir. Toplum her yeni kuşağın enerjisini bu gözetim ve kontroller sayesinde, hegemonik bir biçimde yönlendirmeye çalışır. Toplum bir yan-

dan kişileri tercih edilen belirli kendini yetiştirme biçimlerine yönlendirmek için elindeki maddî ve ahlâkî kaynakları farklı biçimlerde tahsis ederken, öte yandan kurumsal yeniden-üretimi düzenli olarak gerçekleştirmeyi mümkün kılan kendini gerçekleştirme yollarıyla ilişkili kaynakları elinde bulundurur. Toplumdaki liderler, failin yaratıcı güçlerini bu şekilde yönlendirerek, hem belirli kendini geliştirme kariyerleri belirler ve bunları ödüllendirir, hem de hegemonyalarının gelecekteki araçlarını yeniden-üretirler. Tıpkı savaşın generallerin kararına bırakılamayacak oldukça önemli toplumsal sonuçları olması gibi, kendini yetiştirme de nihayetinde genel toplumsal yeniden-üretim açısından sadece bireylerin kararına bırakılamayacak kadar oldukça önemli sonuçlara sahiptir.

## VIII. Sonuç: Eleştirel Realizmden Kompleks Realizme

Bu makalenin amacı Roy Bhaskar'ın eleştirel realist felsefesinin bir eleştirel sosyal bilim pratiği açısından analitik önemini göstermekti. Bu amaçla, hızlı bir biçimde kesinlikle felsefî bir ontolojiden sosyal bilimsel araştırmalarda uygun bir hareket noktası olarak kullanılabilecek bir sosyal bilim ontolojisine geçtik. Bu geçişin yol gösterici aracı, Bhaskar'ın natüralist bir sosyal bilimler paradigmasının kurumsallaştırılması imkânını araştırmak için geliştirdiği *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* idi. Felsefeden 'bu-tür-bir-sosyoloji'ye geçerken *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*ini aşama aşama revize ettik ve geliştirdik. Bu dönüştürme işleminde kullandığımız iki temel analitik ekleme Georg Simmel'in sosyal psikolojik 'kendini yetiştirme' modeli ve 'Kaos/Komplekslik Teorisi' olarak bilinen yaklaşımdır. Doğal olarak son revizyonun asıl kaynağı, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik model*ine açıkça zamansal/tarihsel bir boyutun dâhil edildiği Eleştirel Realizmdir. 'Tekrarlanamaz zaman' boyutunun dâhil edilmesi, hem Bhaskar'ın paradigmasına 'tarihsellik' kazandırır, hem de doğal olarak gündelik toplumsal süreçlerin ve yeniden-üretimlerinin doğrusal-olmayan yapısını ele almayı mümkün kılar. Bu eklemelerin nihaî sonuçları Bhaskar'ın eleştirel sosyal bilimler paradigmasından *gerçekte* David Byrne'ın (2002) 'Kompleks Realizm' olarak adlandırdığı paradigmaya geçmeyi, yani Bhaskar'ın modelini okumak ve yorumlamak için kompleksik teorisini kullanmayı mümkün kılar. Bu makalenin başlangıç sayfalarında iddia ettiğimiz gibi, böyle bir genişletilmiş okuma Eleştirel Realizm ve onun diyalektik uzanımıyla tamamen tutarlıdır.

Bu makalenin daha temel veya salt pratik düzeydeki bir amacı, sadece, sosyal bilimlerdeki eleştirel realist araştırmacıların bir eleştirel sosyoloji ve sosyal psikoloji inşa ederken nasıl bir yol izleyebileceklerini açıklamaktı. Hedefin sadece yarısına ulaşılsa bile, bu makalede bir zamanlar 'orta boy teori' olarak adlandırılan yaklaşımı geliştirmeye odaklandık (Merton, 1949/1968). Bu makale, Bhaskar'ın transendental realizmi ve eleştirel natüralizminin soyut felsefî alanından hareketle geliştirilen *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinin* sosyolojik bir okumasını sunar -ve kendi sosyal araştırmalarını eleştirel realist veya kompleks realist bir eğilim içinde çerçevelendirmek isteyenler için bir hareket noktası sağlar. En iyisinden, bu makale, ne daha az ne de daha fazla, sadece bu yönde bir ilk adımdır ve eğilimlerimi ve mevcut ihtiyaçları -eleştirel toplumsal tarih içinde bir çalışma yapma girişimini- barındırmaktadır. Aynı zamanda, sosyal bilimleri burada yazılan şeyleri yorumlayacak, genişletecek veya gözden geçirecek tarzda yapmak isteyenlere bir davettir.

## Kaynaklar

Archer, Margaret, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson, and Alan Norrie. (1998). Critical Realism: Essential Readings. New York: Routledge.

Berger, Peter (1963). Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective. Garden City, New York: Doubleday and Company.

Berger, Peter and Stanley Pullberg (1965). "Reification and the Sociological Critique of Consciousness." History and Theory 5: 196-211.

Berger, Peter and Thomas Luckmann (1966). The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City, New York: Doubleday and Company.

Bhaskar, Roy 1975/1997. A Realist Theory of Science. London: Verso.

________1979/1989. The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences, 2nd Edition. New York: Harvester Wheatsheaf.

________(1993). Dialectic: The Pulse of Freedom. London: Verso.

________(1994). Plato, Etc.: The Problems of Philosophy and Their Resolution. New York: Verso.

Buck-Morss, Susan (1977). The Origin of Negative Dialectic: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute. New York: The Free Press.

Burke, Peter (1978). Popular Culture in Early Modern Europe. New York: New York University Press.

Byrne, David (1998). Complexity Theory and the Social Sciences: An Introduction. London: Routledge.

________(2002). Interpreting Quantitative Data. Thousand Oaks, CA: Sage Publications

Collier, Andrew (1994). Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy. New York: Verso.

Cowan, George, David Pines and David Meltzer (1994). Complexity: Metaphors, Models and Reality. Cambridge, Mass.: Perseus Books.

Domhoff, G.W. (1998). Who Rules America: Power and Politics in the Year 2000 (3rd edition) Mountain View, CA: May Field.

Etzkorn, (1968). 11-46.

Gould, Stephen J. (1989). Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History. New York: Norton.

Harvey, David L. and Michael Reed (1996). "Social Science as the Study of Complex Systems." Pp. 295-325 in DouglasKiel and EuellElliot (eds.), Chaos Theory in the Social Sciences: Foundations and Applications. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hegel, G.W.F. 1830/1975. Hegel's Logic: Being Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, (Translated by William Wallace). Oxford: Clarendon Press.

Israel, Joachim (1979). The Language of Dialectics and the Dialectics of Language. Copenhagen: Munksgaard.

Lerner, Max (1948). The Portable Veblen. New York: Viking Press.

Marx, Karl. 1869/1969. The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. New York: International Publishers.

Mead, George H. (1934). Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago: University of Chicago Press.

Merton, Robert K. 1949/1968. Social Theory and Social Structure, 2nd edition. New York: Macmillan.

Mészáros, István (1970). Marx's Theory of Alienation. New York: Harper and Row.

Park, Robert Ezra (1952). Human Communities: The City and Human Ecology. Chicago: University of Chicago Press.

Prigogine, Ilya and Isabelle Stengers (1984). Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature. Boulder: New Science Library

Rommetviet, Ragnar (1965). Social Norms and Roles. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sartre, Jean-Paul (1976). Critique of Dialectical Reason, Volume 1: Theory of Practical Ensembles. London: New Left Books.

Sayer, Andrew. 1984/1992. Method in Social Science: A Realist Approach, 2nd edition. New York: Routledge.

Simmel, Georg (1968). Georg Simmel: The Conflict of Modern Culture and Other Essays. New York: Teachers College Press.

# PIERRE BOURDIEU
# VE YAPISAL-İNŞACILIK

# Toplumsal Uzay ve Sembolik İktidar[1,2]

*Pierre BOURDIEU*[3]

*La Distinction* (Bourdieu, 1984a) kitabımda sonuçları sunulan araştırmanın temelini oluşturan kuram ilkelerini sunmaya ve özellikle burada, kültürel gelenekler arasındaki mesafe nedeniyle okurun gözünden kaçma ihtimali en fazla olan kuram içermelerden bazılarını bir konuşmanın sınırları içinde ortaya sermeye çalışacağım. Çalışmamı iki sözcükle, yani günümüzde çok sık yapıldığı gibi ona bir etiket yapıştırarak nitelemem gerekirse, *constructivist structuralism* ya da *structuralist constructivisme*'den [inşacı yapısalcılık ya da yapısalcı inşacılık - E. N.] söz edebilirim; yapısalcılık kavramını Saussurecü ya da Levi-Strauss'çu geleneğin verdiği anlamdan çok farklı bir anlamda ele alarak. Yapısalcılık ya da yapısalcı derken, yalnızca sembolik sistemlerde, dil, mit, vs., de değil toplumsal dünyanın kendisinde, faillerin bilinç ve iradesinden bağımsız, pratiklerini ya da temsillerini yönlendirmeye ya da kısıtlamaya muktedir, nesnel yapıların varlığından söz ediyorum. İnşacılıktan söz ederken,

---

1 Pierre Bourdieu, "Espace social et pouvoir symbolique", Choses dites (1987), Éditions de Minuit, s. 147-166

2 Bu metin daha önce Cogito dergisinde (sayı 18, 1999) yine Işık Ergüden çevirisiyle yayınlandı. Ancak buradaki çeviri, ilişkisel sosyolojinin bazı ortak kavramları arasında çeviri bütünlüğü sağlamak açısından gözden geçirilmiş bir çeviridir (Editörler).

3 Çeviri: Işık Ergüden

bir yanda benim habitus diye adlandırdığım şeyi oluşturan algı, düşünce ve eylem şemalarını, diğer yandan toplumsal yapıların, özellikle alanlar ve gruplar diye adlandırdığım şeylerin, hele de genellikle toplumsal sınıflar diye adlandırılan şeyin toplumsal bir yaratılışının var olduğunu kastediyorum.

Bu açıklamanın özellikle burada gerekli olduğu kanısındayım: Gerçekten de, çeviriler öyle tesadüftür ki, örneğin, *La Reproduction* (Bourdieu ve Passeron 1977) kitabım bilinir ve onun biliniyor olması, bazı yorumcuların yapmaktan çekinmedikleri gibi, benim yapısalcılar arasında sınıflandırılmama yol açıyor, oysaki kuşkusuz benim "inşacı" olarak algılanmama yol açacak önceki çalışmalarım (bunlar o kadar eskidir ki, aynı konular üzerine tipik biçimde "inşacı" çalışmaların ortaya çıkışından bile öncedirler) gözden kaçırılıyor: Örneğin, *Rapport Pedagogique et Communication* [Pedagojik İlişki ve İletişim] (Bourdieu vd. 1969) adlı bir kitapta, toplumsal bir kavrayış ilişkisinin yanlış anlaşılma içinde ve dolayısıyla ya da yanlış anlaşılmaya rağmen nasıl oluştuğunu gösterdik; iletişim durumunun minimal bir tanımını kabul etmek için öğretmenlerin ve öğrencilerin, bedelleri ve riskleri agresifleştirmek kaygısının zımnen yönlendirildiği ve zımni bir tür uzlaşmayla nasıl anlaştıklarını gösterdik.[4] Benzer şekilde, "Öğretmenlik Yargısının Kategorileri" (Bourdieu ve de Saint Martin 1975) adlı başka bir çalışmada, öğretmenlerin öğrencileri hakkında kullandıkları algı ve takdir kategorilerinin doğuşunu ve işleyişini analiz ediyoruz; öğretmenler bu kategoriler,, öğrencilerin performansları ve değerleri hakkında bir imge inşa etmek kullanıyorlar ve aynı kategorilerin rehberliğindeki kooptasyon pratikleriyle bizzat kendi meslektaşlarından ve fakülte arkadaşlarından oluşan grubu yeniden üretiyorlar. Bu parantezden sonra konuma geri dönüyorum.

Çok genel biçimde toplumsal bilim, sosyolojide ya da tarihte olduğu gibi antropolojide de, görünüşte bağdaşmaz iki bakış açısı arasında, görünüşte uzlaşmaz iki perspektif arasında salınır; Nesnelcilik ve öznelcilik, ya da bunlara fizikselcilik ve (fenomonolojik, semiyolojik, vb. çeşitli renkler alabilen) psikolojizm de diyebilirsiniz. Toplumsal bilim, bir yandan, Durkheimcı eski özdeyişe göre "toplumsal olguları şeyler gibi ele alabilir" ve böylece bu olguların toplumsal varoluşta bilme -ya da bilmeme- nesneleri olmaları olgusuna borçlu oldukları her şeyi bir yana bırakır. Diğer yandan, toplumsal dünyayı faillerin yaptığı temsillere indirgeyebilir; bu durumda, toplumsal bilimin görevi, toplumsal öznelerin yarattığı "muhasebelerin muhasebesini" meydana getirmekten ibaret olur.

---

[4] Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron ve Monique de Saint Martin (1965) *Rapport pédagogique et communication*, The Hague: Mouton.

Bu iki tavrın, bilimsel pratikte bu denli köklü ve karşıtlık içinde ifade bulması ve özellikle gerçekleşmesi pek enderdir. Marx'la birlikte Durkheim'ın, kuşkusuz, nesnelci tavrı en tutarlı biçimde ifade ettiği bilinmektedir: "Toplumsal yaşamın, katılımcıların anlayışıyla değil, farkına varmadığımız derin nedenlerle açıklanması gerektiği fikrinin verimli olduğuna inanıyoruz" (Durkheim 1970: 250) diyordu. Ancak, iyi bir Kant'çı olan Durkheim, bu gerçekliğin ancak mantıksal araçlar uygulamaya konarak kavranabileceğinin farkındaydı. Şunu da eklemeliyim ki, nesnelci fizikselcilik, genellikle, sınıflandırmaları "işlemsel" parçalamalar olarak ya da "nesnel" kesik veya süreksizliklerin mekanik bir kaydı olarak görme şeklindeki pozitivist eğilimle birleşir. Öznelci görüşün en katışıksız ifadeleri özellikle Schütz'te ve etnomotodologlarda görülür. Örneğin Schütz (1962: 59) Durkheim'ın tamamen tersini savunur: "Sosyal bilimcinin" gözlem alanı olan toplumsal gerçeklik, yaşayan, eyleyen ve düşünen insanlar için özgül bir anlam ve akla yatkınlık yapısına sahiptir. Ortak duyunun bir dizi yapımıyla, gündelik yaşamlarının gerçeği olarak az çok kavradıkları bir dünyayı önceden seçmişler ve önceden yorumlamışlardır. Davranışlarını, motive ederek belirleyen şey bu düşünce nesneleridir. Bu toplumsal gerçekliği kavramak için sosyal bilimcinin inşa ettiği düşünce nesneleri, toplumsal dünyalarında gündelik yaşamlarını yaşayan insanların ortak duyu düşüncesiyle inşa ettiği düşünce nesnelerine dayanmalıdır. Böylece, toplumsal bilimlerin inşaları, deyim yerindeyse, ikinci dereceden inşalardır, yani toplumsal sahnede faillerin yaptığı inşaların inşası. Karşıtlık eksiksizdir: Bir "ön kavram" ve "Marx'ta ideoloji" denen ilk temsillerden koparak elde edilebilir. Diğer durumda, ortak duyunun bilgisiyle süreklilik içindedir, çünkü "inşaların inşasından" başka bir şey değildir.

Bu karşıtlığı, Reinhard Bendix'in ve Benett Berger'in (1959) gösterdikleri gibi toplumsal bilimlerde bolca bulunan şu "kavram çiftlerinin" en uğursuzlarından birini biraz kabaca anımsattıysam, çalışmamın en kuşku götürmez ve bence en önemli amacı bunu aşmak olduğu içindir.[5] Bugün sunduğum tüm analizin özetini, pek anlaşılmaz görünme pahasına tek bir cümlede verebilirim: Bir yandan, sosyologun, faillerin öznel temsillerini bir yana bırakarak, nesnelci momentte inşa ettiği nesnel yapılar öznel temsillerin temelidir ve etkileşimleri etkileyen yapısal kısıtlamaları oluştururlar; diğer yandan, bu yapıları dönüştürmeyi ya da muhafaza etmeyi hedefleyen, bireysel ya da ko-

---

[5] Bahsedilen referans: Reinhard Bendix ve Bennett Berger (1959) "Images of Society and Problems of Concept Formation in Sociology", *Symposium on Sociological Theory* içinde, der. L. Gross, Evanston: Row, Peterson. - E. N.

lektif, gündelik mücadeleler özellikle açıklanmak isteniyorsa bu temsillerde unutulmamalıdır. Bunun anlamı, nesnelci ve öznelci iki momentin diyalektik bir ilişki (Bourdieu 1977) içinde olduğudur; ve örneğin, öznelci de, ayrı olarak el alındığında, köklü bir farkla ondan ayrılır: Bakış açıları mevcut halleriyle az çok kavranır ve denk düşen fail yapısındaki konumlarına eklenebilir.

Yapılarla temsiller arasında oluşturulan yapay karşıtlığı gerçekten aşmak için, Cassirer'in (1923) tözcü diye adlandırdığı ve gündelik deneyimdeki dolaysız sezgiye kendini bırakan gerçekliklerden -bireyler ve gruplar- başka gerçeklik kabul etmemeye varan düşünce tarzından da kopmak gerekir. Yapısalcı devrim diye adlandırılması gereken şeyin en önemli katkısı, modern matematiğin ve fiziğin düşünce tarzı olan ve gerçeği tözlerle değil ilişkilerle özdeşleştiren rasyonel bir düşünce tarzını toplumsal dünyaya uygulamaktan ibarettir (Bourdieu 1968). Durkheim'ın sözünü ettiği "toplumsal gerçeklik" görünmez ilişkiler toplamıdır; birbirlerinin dışında olan, birbirleriyle ilişkilerine göre bitişiklikle, yakınlıkla, ya da mesafeyle hatta görece konumla, üstte ya da altta, hatta arada, ortada olan konumların uzayını oluşturan ilişkiler toplamıdır. Sosyoloji, nesnelci momentte, toplumsal bir topolojidir. Leibniz döneminde matematiğin bu yeni branşına dendiği gibi bir *analysis situs*'dur, görece konumların ve bu konumlar arasındaki nesnel ilişkilerin analizidir.

Bu ilişkisel düşünce biçimi, *La Distinction*'da sunulan yapımın başlangıç noktasındadır. Ama, diyagramlara (ve faktöriyel analizlere) başvurulmasına rağmen, uzayın, yani ilişkilerin okurun gözünden kaçma şansı vardır: Çünkü, bir yandan, tözcü düşünce tarzı daha kolay, daha "doğal"dır; dahası, genellikle olduğu gibi, toplumsal uzayı inşa etmek için ve onu gözler önüne sermek için kullanılmak zorunda olunan araçlar, erişmeyi sağladıkları sonuçları gizleme riski taşırlar. Bunların işgal ettikleri konumları nesneleştirmek için inşa edilmesi gereken gruplar bu konumlarını gizlerler ve örneğin, *La Distinction*'da egemen sınıf fraksiyonlarına ayrılmış bölümü okurken burada, iktidar alanı diye adlandırdığım iktidar konumları uzayındaki konumları görmek yerine, bu fraksiyonların farklı yaşam tarzlarının tanımı olarak okurlar. (Parantez: Sözcük kullanımındaki değişiklikler, görüldüğü gibi *yönetici sınıf* fikrine bağlı olan, olağan temsilden kopmanın hem sonucu hem de koşuludur.)

Açıklamalarımın bu noktasında toplumsal uzayı, bölgelere ayrılan coğrafi bir uzayla karşılaştırabiliriz. Ama bu uzay öyle inşa edilmiştir ki, orada yer alan failler, gruplar ya da kurumlar bu uzay içinde yakın oldukça daha faz-

la ortak özelliğe sahiptirler; uzak oldukça daha az. Uzaysal mesafeler -kâğıt üzerinde- toplumsal mesafelerle çakışır. Gerçek uzayda durum böyle değildir. Uzay içinde bir ayrım eğilimi hemen hemen her yerde gözlemlense de, toplumsal uzayda yakın olan kişiler coğrafi uzayda da -tercihen ya da zorla- yakın bulunma eğilimi gösterirlerken, toplumsal uzayda birbirlerinden çok uzak kişiler fiziksel uzayda karşılaşabilir, etkileşime girerler, -en azından kısa bir an- ve aralıklı olarak. Deneyci yatkınlıklara -bunlar gözlenebilir, filmleri çekilebilir, kaydedilebilir, kısacası bunlara elle dokunulabilir- doğrudan tatmin sağlayan etkileşimler burada gerçekleşen yapıları gizlerler. Bu durum, görünür olanın, dolaysız olarak verili olanın, kendisini belirleyen görünmez olanı gizlediği durumlardan biridir. Böylece, etkileşimin hakikatinin, gözleme kendini sunan etkileşimde asla tümüyle var olmadığı unutulur. Yapı ile etkileşim arasındaki ve aynı zamanda, araştırmanın gerekli bir momenti olarak savunduğum yapısalcı bakış ile etkileşimci denen bakışın her türü (özellikle etnometodoloji) arasındaki farkı göstermeye tek bir örnek yetecektir. Nesnel uzayın hiyerarşilerinden birinde yüksek bir mevkiyi işgal eden faillerin, var olmaya devam eden toplumsal mesafeyi sembolik olarak yadsıdıkları, böylece mesafenin tanınmasını içeren mesafenin katışıksızca sembolik yadsınmasını ("sade biri", "kibirli değil", vs.) kabul etmedeki çıkarlarını alçakgönüllülük stratejileri diye adlandırmamı hatırlamak yeterlidir (aktardığım cümleler her zaman bir ima içerir: "Bir dük olarak sade biri", "bir fakülte profesörü olarak kibirli değil"). Kısacası, kişi nesnel mesafeleri, yakınlığın ve uzaklığın avantajlarını, yani, mesafenin ve mesafenin simgesel yadsınmasının garantilediği tanınmasının avantajlarını biriktirecek şekilde kullanabilir.

İçinde belirledikleri etkileşimlere indirgenemeyen bu nesnel ilişkiler somut olarak nasıl kavranabilir? Bu nesnel ilişkiler, bir oyunun kozları gibi, etkili, etkin olan ya da olabilen kaynakların dağılımında, yeri bu toplumsal evren olan ender malları sahiplenme rekabetinde işgal edilen konumlar arasındaki ilişkilerdir. Bu temel toplumsal iktidarlar, benim deneyci araştırmalarıma göre, farklı biçimlerdeki iktisadi sermayedir, dahası farklı sermaye türlerinin meşru olarak algılandıklarında ve kabul edildiklerinde büründükleri biçim olan sembolik sermayedir (Bourdieu 1986a). Böylece, failler toplam toplumsal uzayda dağıtılırlar; farklı türler altında sahip oldukları küresel sermaye uzayına göre birinci boyutta dağıtılırlar ve sermayelerinin hacmine göre, yani sermayelerinin toplam hacmi içinde, iktisadi ve kültürel farklı sermaye türlerinin görece ağırlığına göre ikinci boyutta dağıtılırlar.

Özellikle *La Distinction*'da önerdiğim analizlerin okunmasındaki yanlış anlama, kağıt üzerindeki sınıfların gerçek gruplar olarak anlaşılmasından kaynaklanır. Bu gerçekçi okuma, toplumsal uzayda birbirine benzer ya da yakın konumlar işgal eden faillerin benzer durumlarda yer alacağı, benzer koşullanmalara tabi olacağı ve benzer yararlanma yetileri ve çıkarlara sahip olmanın, dolayısıyla yine benzer olan pratikler meydana getirmenin tüm şansına sahip olacağı şekilde toplumsal uzayın inşa edilmiş olması olgusundan nesnel olarak cesaret alır. İşgal edilen konumda elde edilen yararlanma yetileri bu konuma uyarlanmayı gerektirir; Goffman buna *sense of one's place* [kişinin mekân duygusu] der. Fransızca'da "mütevazı insanlar" denen kişileri karşılıklı etkileşimlerde kendi yerlerinde "mütevazı olarak" durmaya ve diğerlerini de "mesafeyi korumaya" ya da "mevkiini savunmaya", "samimi olmamaya" yönelten bu *sense of one's place*'dir. Bu arada belirtmek gerekir ki bu stratejiler tamamen bilinçsizce olabildiği gibi çekingenlik ya da küstahlık biçimlerini de alabilir. Gerçekten de, toplumsal mesafeler bedende kayıtlıdır, daha doğrusu, bedenle, dille ve zamanla ilişkilerde (öznelci görüşün göz ardı ettiği pratiğin yapısalcı yanlarında).

Bu *sense of one's place*'in ve sempati ya da antipati olarak yaşanan *habitus* yakınlıklarının tüm üyeliğe alma, dostluk, aşk, evlilik, işbirliği, vs. biçimlerinin, dolayısıyla tüm kalıcı ve kimi zaman hukuksal olarak onaylanan ilişkilerin temeli olduğunu da eklersek, bunların tümünün kağıt üzerindeki sınıfların gerçek gruplar olduğunu, uzay iyi inşa edilmişse ve bu uzay içinde parçalara ayrılmış birimler ne kadar küçükse o kadar gerçek olduğunu düşünmeye yönelttiği görülür. Eğer bir politik hareket, hatta bir dernek kurmak istiyorsanız aynı uzay bölümündeki kişileri (örneğin diyagramın kuzeybatısında, entellektüeller tarafındakileri) bir araya getirme şansınız, diyagramın dört bir köşesinde yer alan kişileri bir araya getirme şansınızdan daha fazladır.

Ancak, öznelciliğin yapıları etkileşimlere indirgeme eğilimi gibi, nesnelcilik de eylemleri ve etkileşimleri yapıdan çıkarma eğilimindedir. Örneğin, Marx'ta rastlanan en büyük hata, kuramsal hata, kâğıt üzerindeki sınıfları gerçek sınıflar gibi ele almak, koşulların, koşullanmaların, yani yararlanma yetilerinin toplumsal uzaydaki konum özdeşliğinden kaynaklanan nesnel homojenliğinden yola çıkarak birleşik grup olarak, sınıf olarak varlık sonucuna varmaktır. Toplumsal uzay kavramı, toplumsal sınıflar konusunda, adcılık (*nominalisme*) ve gerçekçilik alternatifinden kaçmayı sağlar (Bourdieu 1985): *Corporate bodies* [birleştirilmiş gövdeler - E.N.] olarak, kalıcı temsil organ-

larıyla, kısaltmalarıyla, vs. donanmış kalıcı gruplar olarak toplumsal sınıflar yaratmaya yönelik politik çalışma, bir araya getirmek, birleştirmek, grup haline getirmek istediği failler toplumsal uzayda birbirine yakın oldukları (yani kâğıt üzerinde aynı sınıfa ait oldukları) ölçüde başarı şansına sahiptir. Marx'ın anladığı anlamda sınıflar, gerçeklikte sağlam temelleri olan bir kuramla, yani bir *kuram etkisi* -Yunanca söylersek *theorein-* yaratmaya, yani bölümlerin bakışını benimsetmeye daha elverişli bir kuramla silahlanırsa başarı şansı daha fazla olan bir politik çalışmayla yapılmalıdır.

Kuram etkisiyle birlikte katışıksız fizikselcilikten çıkıldı, ancak nesnelci evrenin kazanımları terk edilmeden: Gruplar -toplumsal sınıflar, örneğin- *yapılmalıdır.* Bunlar "toplumsal gerçeklik" içinde verili değildir. E.P. Thompson'ın *The Making of English Working Class*[6] (1963) adlı ünlü kitabının adını sözcüğü sözcüğüne anlayabiliriz: Bugün, bu sınıfı belirtmekte kullanılan "işçi sınıfı", "proletarya", "emekçiler", "işçi hareketi", vb. gibi kavramlarla, onu ifade ettiği sanılan örgütlenmeler, kısaltmalar, bürolar, sekreteryalar, bayraklar, vb. dolayısıyla bizim karşımıza çıkabilecek olan işçi sınıfı, sağlam temellere dayalı (Durkheim'ın dinin sağlam temellere dayalı bir yanılsama olduğunu söylemesi anlamında) tarihsel bir yapay-olgudur. Ancak bu, ne kuramda ne pratikte, herhangi bir şeyi herhangi bir biçimde inşa edebileceğimiz anlamına gelmez.

Dolayısıyla, toplumsal fizikten toplumsal fenomenolojiye geçiyoruz. Nesnelcilerin sözünü ettiği "toplumsal gerçek" aynı zamanda bir algı nesnesidir. Ve toplumsal bilim konu olarak hem bu gerçekliği hem de bu gerçekliğin algılanışını, faillerin, nesnel toplumsal uzaydaki konumlarına bağlı olarak bu gerçeklik üzerinde sahip oldukları bakış açılarını, perspektifleri almalıdır. Toplumsal dünyanın kendiliğinden bakışları, etnometodologların sözünü ettiği *folk theories* [*halk kuramları*] ya da benim kendiliğinden sosyoloji diye adlandırdığım şey, karmaşık kuramlar ve sosyoloji de dâhil olmak üzere, toplumsal gerçekliğin parçasıdır; ve, örneğin marksist kuram gibi, tamamen gerçek bir yapım iktidarı elde edebilirler.

Ön-kavramlardan, ideolojilerden, kendiliğinden sosyolojiden, *folk theories*'den nesnelci kopuş bilimsel gelişmenin zorunlu, kaçınılmaz bir momentidir - fenomenolojik bir toplumsal dünya bakışıyla yetinen etkileşimcilik, etnometodoloji ve toplumsal psikolojinin tüm biçimleri gibi, ciddi hatalara maruz kalmadan bundan tasarrufta bulunulamaz. Fakat, nesnel gerçekliği inşa

6 (2007) İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu, çev. Uygar Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim. - E.N.

etmek için uzaklaştırılması gerekmiş olan şeyi, ikinci bir zamanda yeniden dahil ederek, ikinci, daha güç bir kopmayı nesnelcilikten koparak yapmak gerekir.

Sosyoloji toplumsal dünyanın algısının sosyolojisini, yani bu dünyanın inşasına katkıda bulunan dünya görüşlerinin yapımının sosyolojisini kapsamalıdır. Fakat toplumsal uzayı inşa ettiğimizden, biliyoruz ki bu bakış açıları, sözcüğün de ifade ettiği gibi, tek bir noktadan, yani toplumsal uzayda belirli bir konumdan yola çıkarak edinilmiş görüşlerdir. Yine biliyoruz ki, farklı, hatta uzlaşmaz bakış açıları olacaktır, çünkü bakış açıları hangi noktadan bakıldıklarına bağlıdır, çünkü her failin uzayda sahip olduğu bakış bu uzaydaki konumuna bağlıdır.

Bunu derken, evrensel özneyi, etnometodologları kendi hesaplarına ele aldıkları fenomenolojinin aşkın benini reddediyoruz. Kuşkusuz faillerin aktif bir dünya kavrayışı vardır. Kuşkusuz onlar da kendi dünya görüşlerini inşa ederler. Ama bu yapım yapısal kısıtlamalar altında gerçekleşir. Hatta insan deneyiminin evrensel bir özelliği olarak ortaya çıkan şeyi, yani bildik dünyanın *taken for granted*, olduğu gibi kabul edilme eğiliminde olması olgusunu sosyoloji terimleriyle bile açıklayabiliriz. Eğer toplumsal dünya, Husserl'in (1983) terimlerini kullanırsak, kanısal [*doxique*] bir kipliğe göre, aşikâr olarak algılanmaya ve kavranmaya yönelikse, bunun nedeni faillerin yararlanma yetilerinin, *habitus*'larının, yani toplumsal dünyayı kavradıkları zihniyet yapılarının esas olarak toplumsal dünyanın yapılarının içselleştirilmesinin sonucu olmalarıdır. Algısal yatkınlıklar konuma göre ayarlanma yönelimi içinde olduklarından, failler, en yoksun durumda olanları bile dünyayı olduğu gibi algılama ve onu özellikle ezilenlerin durumuna bir ezenin toplumsal gözüyle bakıldığında, hayal edebileceğinden daha geniş kabul etme yönelimindedirler.

Dolayısıyla, toplumsal gerçekliğin algılanmasının ya da yapımının değişmez biçimlerinin aranışı farklı şeyleri gizler: İlk olarak, bu yapımın toplumsal bir boşlukta gerçekleşmediğini, tersine, yapısal kısıtlamalara tabi olduğunu; ikinci olarak, yapan yapıların, yani bilişsel yapıların da toplumsal olarak yapılmış olduklarını, çünkü toplumsal bir yaratılışları olduğunu; üçüncü olarak, toplumsal gerçekliğin yapımının yalnızca bireysel bir girişim olmadığını, kolektif bir girişim de olabileceğini gizler. Fakat, mikro-sosyolojik denen bakış açısı başka şeyleri de unutur: Çok yakından bakılmak istendiğinde olduğu gibi ağaç ormanı gizler; ve özellikle, uzayın yapımı eksik olduğundan görülen şeyin görüldüğü yeri görme şansı hiç yoktur.

Demek ki, faillerin temsilleri konumlarına (ve bunlara bağlı olarak çıkarlara) ve algılama ve değerlendirme kavramları olarak, toplumsal dünyadaki bir konumun kalıcı deneyimi dolayısıyla edindikleri bilişsel ve değerlendirici yapılar olarak *habitus*'larına göre değişir. *Habitus* hem bir pratik üretim kavramları sistemi, hem de pratiklerin algılanma ve değerlendirilme kavramları sistemidir. Her iki durumda da *habitus*'un işlemleri, *habitus*'un meydana geldiği toplumsal konumu ifade eder. Sonuç olarak, *habitus* sınıflandırmaya uygun olan, nesnel olarak farklılaşmış temsiller ve pratikler üretir; ama bunlar, toplumsal anlamlarını anlamak için gerekli sınıflandırıcı kavramlara, koda sahip failler için doğrudan doğruya algılanırlar. *Habitus* hem bir *sense of one's place* [kişinin mekân duygusu] kapsar hem de bir *sense of other's place* [kişinin, karşısındakinin mekânı hakkındaki duygusu]. Örneğin, bir giysi, bir mobilya ya da bir kitap hakkındaki "küçük burjuvalaştırıcı" ya da "entelektüelleştirici" deriz. Böyle bir yargı olanağının toplumsal koşulları nelerdir? İlk olarak, bu, sınıflandırma kavramları sistemi olarak beğeninin (ya da *habitus*'un), üretildiği toplumsal koşullanmalar dolayısıyla, nesnel olarak toplumsal bir koşula göndermede bulunduğunu varsayar: Failler, beğenilerine uygun olarak bir arada iyi duran ve yakışan, daha doğrusu konumlarına uyan farklı simgeler, giysiler, besinler, içecekler, sporlar, dostlar seçerek kendilerini sınıflandırırlar, kendilerini sınıflandırılmaya tabi kılarlar. Daha doğrusu: Uzay içinde kullanılabilir mallar ve hizmetler, toplumsal uzayda işgal ettikleri konuma türdeş bir konumu bu uzay içinde işgal eden malları seçerler. Bir kimseyi en iyi sınıflandıran şeyin kendi sınıflandırmaları olmasının nedeni budur.

İkinci olarak; "bu küçük burjuvalaştırır" şeklindeki sınıflayıcı bir yargı, toplumsallaşmış failler olarak bizim, pratikler ya da temsiller ile toplumsal uzaydaki konumlar arasındaki ilişkiyi görebilecek durumda olduğumuzu varsayar (bir kişinin toplumsal konumunu şivesinden çıkarabildiğimiz gibi). Böylece, *habitus* dolayısıyla, bir ortak duyu dünyamız, aşikâr gözüken toplumsal bir dünya vardır.

Buraya kadar, algılayan öznelerin yanında yer aldım ve algı çeşitlemelerinin temel unsuru, yani toplumsal uzay içindeki konumu üzerinde durdum. Fakat, ilkesi nesnenin yanında, bizzat bu uzayın yanında yer alan çeşitlemelere ne demeli? Habitus'lar, yatkınlıklar, beğeniler aracılığıyla konumlar ile pratikler, ortaya konan tercihler, ifade edilen kanılar, vs. arasında oluşan ilişkinin, toplumsal dünyanın zorunluluktan tümüyle yoksun ve herhangi bir biçimde inşa edilmeye yatkın, katışıksız bir kaos olarak kendini göstermesini engellediği doğrudur. Ama bu dünya tamamen yapılanmış ve algılayan her özneye kendi inşasının

ilkelerini dayatabilir olarak da görülmez. Toplumsal dünya farklı görme ve bölünme ilkelerine göre -örneğin iktisadi bölünmeler ve etnik bölünmeler- farklı biçimlerde söylenebilir ve inşa edilebilir. İktisadi açıdan en ileri toplumlarda en büyük farklılaşma gücünün iktisadi ve kültürel unsurlarda olduğu doğru olsa da, bu iktisadi ve toplumsal farklılıkların gücü faillerin başka bölünme ilkelerine göre -etnik, dinsel ya da ulusal, örneğin- örgütlenemeyeceği tarzda asla değildir.

Olası yapılaşmaların bu potansiyel çoğulluğuna rağmen -Weber buna verili olanın *Vielseitigkeit*'i [çoklu oluşu] diyordu-, toplumsal dünya güçlü bir şekilde yapılanmış bir gerçeklik olarak görülür. Basit bir mekanizmanın etkisiyle hızla belirtmek istediğim budur. Yukarda betimlediğim şekliyle toplumsal uzay farklı ve kendi aralarında sistematik olarak bağlı özelliklere sahip failler biçiminde kendini gösterir: Şampanya içenler viski içenlerle karşıtlık içindedirler, ama, farklı bir biçimde, kırmızı şarap içenlerle de karşıtlık içindedirler; ama şampanya içenlerin antika mobilyalara sahip olma, golf oynama, binicilik sporu yapma, büyük tiyatrolara gitme, vs. şansı viski içenlerden daha fazla; kırmızı şarap içenlere kıyasla da son derece daha fazladır. Bu özellikler, kalıcı algı kategorileriyle donanmış -golf oynamak yerine görebilen; bu, geleneksel olarak büyük burjuva "yapan" bir özelliktir- faillerce algılandıklarında, toplumsal yaşamın gerçekliğinde, işaret olarak işlev görürler: Farklılıklar ayırt edici işaretler olarak ve pozitif ya da negatif ayrımın işaretleri olarak işlev görür ve bu, her türlü ayrım niyetinin, her türlü *conspicuous consumption* [gösterişçi tüketim] arayışının dışındadır (bu arada şunu belirtmeliyim ki benim analizlerimin Veblen'le hiç ilişkisi yoktur; zira ayrım, yerlilerin ölçütleri açısından, ayrım arayışını dışlar). Başka deyişle, özelliklerin dağılımı dolayısıyla, toplumsal dünya, nesnel olarak, farklılığın, ayrımsal mesafenin mantığına göre örgütlenmiş sembolik bir sistem olarak kendini gösterir. Toplumsal uzay sembolik bir uzay olarak, yaşam tarzları ve farklı yaşam tarzlarının nitelediği statü grupları uzayı olarak işleme eğilimindedir.

Böylece, toplumsal dünyanın algılanması ikili bir yapılanmanın ürünüdür: Nesnel yanıyla, toplumsal olarak yapılanmıştır, çünkü faillere ve kurumlara atfedilen özellikler çok eşitsiz olasılıkları olan bileşimler içinde kendilerini gösterir: Tıpkı tüylü hayvanların kanatlı olma olasılıklarının kürklü hayvanlardan daha fazla olması gibi, gelişmiş bir dil yeteneğine sahip olanların müzelerde görülme olasılığının bundan yoksun olanlardan daha fazla olması. Öznel yanıyla da yapılanmıştır, çünkü algılama ve değerlendirme kavramları, özellikle dile dâhil olanlar sembolik iktidar ilişkilerinin durumunu ifade eder:

Örneğin, pek çeşitli alanlarda beğeni yargısını yapılandıran sıfat çiftlerini düşünüyorum: Ağır/hafif, parlak/donuk, vs. Bu iki mekanizma ortak bir dünya, ortak bir duyu dünyası, ya da en azından toplumsal dünya üzerine asgari bir uzlaşma yaratmak için elbirliği içindedir.

Fakat, toplumsal dünyanın nesneleri, belirttiğim gibi, farklı biçimlerde algılanabilir ve ifade edilebilir, çünkü her zaman bir belirsizlik ve muğlaklık payı, aynı zamanda, belli bir semantik esneklik derecesi içerirler: Gerçekten de, en sabit özelliklerin bileşimi bile her zaman kendi içlerinde değişebilir özellikler arasındaki istatistiki bağlantılara dayanır: Ayrıca, zaman içinde değişimlere maruz kalırlar, öyle ki, anlamları, geleceğe bağlı olduğu ölçüde, beklemededir ve görece belirsizdir. Bu nesnel belirsizlik unsuru -kategorileştirme etkisiyle genellikle güçlendirilmiştir ve belirsizlik sözcüğü bile farklı pratikleri kapsayabilir- dünya görüşlerin çoğulluğuna zemin oluşturur, bu da bakış açılarının çoğulluğuna bağlıdır; aynı zamanda, meşru dünya bakışını yaratma ve dayatma iktidarı için sembolik mücadelelere de zemin oluşturur. (Pratikler ile konumlar arasındaki ilişkilerin belirsizliği ve kesinlikten uzaklığı ve sonuç olarak, sembolik stratejilerin yoğunluğu toplumsal uzayın ortalama konumlarında, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde, azami düzeydedir. Etkileşimcilere ve özellikle Goffman'a ayrıcalıklı alanı sağlayanın bu evren olduğu anlaşılmaktadır.)

Toplumsal dünyanın algılanması konusundaki sembolik mücadeleler iki farklı biçim alabilir. Nesnel açıdan, bazı gerçeklikleri görmeye ve değerlendirmeye yönelik bireysel ya da kolektif temsil eylemleriyle davranılabilir: Örneğin bir grubu, sayısını, gücünü, bağlılığını göstermeyi, onu görünür olarak var kılmayı hedefleyen gösterileri ele alabiliriz (Champange 1984); ve bireysel düzeyde, Goffman'ın (1959, 1967) çok iyi analiz ettiği ve kendi imgesini ve özellikle -Goffman bunu unutuyordu- toplumsal uzaydaki konumunu manipüle etmeye yönelik tüm kendini takdim stratejilerini de ele alabiliriz. Öznel açıdan, toplumsal dünyanın algılama ve değerlendirme kategorilerini, bilişsel ve değerlendirici yapıları değiştirmeye çalışarak davranılabilir: Algılama kategorileri, sınıflandırma sistemleri, yani, esas olarak, toplumsal gerçekliği ifade ettikleri kadar oluşturan sözcükler, adlar da politik mücadelenin, bakış ve meşru bölünme ilkesini dayatma mücadelesinin, yani kuram etkisinin meşru uygulanması için mücadelenin en önemli kozlarıdır. Kabiliye örneğinde grupların, ev halkının, kabile ya da aşiretlerin ve onları belirten adların sayısız stratejilerin araçları ve kozları olduğunu ve faillerin hiç durmaksızın kimlikleri konusunda tartışmakla meşgul olduklarını gösterdim (Bourdieu 1980, 1986b):

Örneğin, tıpkı disiplinin *kurucu babaların* metinlerinde aynı amaçlarla bizim hile yapmamız gibi onlar da soykütükte hile yapabilirler. Aynı şekilde, toplumsal faillerin tecrit ve dağılma durumunda sürdürdükleri gündelik sınıf mücadelesi düzeyinde, bunlar, büyülü kategorileştirme (bizim kategorilerimizin kaynaklandığı *kathegoresthai* Yunanca'da kamusal olarak suçlama anlamına gelir) teşebbüsleri olarak küfürler, dedikodular, söylentiler, iftiralar, imalardır, vs. Kolektif düzeyde, özellikle politik düzeyde (Bourdieu 1981) bunlar, eski politik söz dağarcığını reddederek toplumsal gerçekliğin yeni bir yapımını dayatmayı ya da toplumsal dünyayı söylemeye yönelik olan ve genellikle örtmeceler olan (biraz önce "mütevazı sınıflar" terimini kullandım) sözcükleri koruyarak ortodoks görüşü korumayı hedefleyen tüm stratejilerdir. Bu yapım stratejilerinin en tipikleri şimdiki zamanın gereksinimlerine uyarlanmış bir geçmişi -1917 yılında karaya ayak basarken , "La Fayette, işte geldik!" diyen General Fleming gibi- geriye dönük olarak yeniden inşa etmeyi hedefleyen ya da şimdiki zamanın her zaman açık anlamını sınırlandırmaya yönelik yaratıcı bir kehanetle geleceği inşa etmeye yönelen stratejilerdir.

Bu sembolik mücadelelerin, gündelik yaşamın bireysel mücadeleleri kadar politik yaşamın kolektif ve örgütlü mücadelelerinin de, kök saldıkları yapılar karşısında gerçek bir özerkliğe sahip olmalarını sağlayan özgül bir mantıkları vardır. Sembolik sermayenin, kabul edildiğinde ve tanındığında, benimsettiği algı kategorilerine göre tanındığında, iktisadi ya da kültürel sermayeden başka bir şey olmaması olgusundan dolayı, sembolik güç ilişkileri toplumsal uzayın yapısını oluşturan güç ilişkilerini yeniden üretmeye ve güçlendirmeye yönelirler. Daha somut olarak, toplumsal düzenin meşrulaştırılması kimilerinin sandığı gibi kasıtlı olarak yönlendirilmiş bir propaganda ya da sembolik dayatma eyleminin ürünü değildir; faillerin toplumsal dünyanın nesnel yapılarına bu nesnel yapılardan kaynaklanan algı ve değerlendirme yapılarını uygulamalarından ve bu nedenle dünyayı barizmiş gibi algılamalarından kaynaklanır.

Nesnel iktidar ilişkileri sembolik iktidar ilişkilerinde yeniden üreme eğilimindedir. Ortak duyunun üretimi için, daha doğrusu meşru adlandırma tekeli için sembolik mücadelede failler önceki mücadelelerde elde ettikleri ve hukuksal olarak garantide olabilecek sembolik sermayeyi yaratırlar. Böylece, soyluluk unvanları, okul unvanları gibi, kabul edilme kârlarına hak veren sembolik özelliğin hakiki unvanlarını temsil ederler. Burada da, marjinalist öznelcilikten ayrılmak gerekir: Sembolik düzen, piyasa fiyatı şeklinde, bireysel düzeylerin basit, mekanik toplamıyla oluşmaz. Bir yandan, bireylere ve

gruplara atfedilen nesnel sınıflandırmanın ve değerler hiyerarşisinin belirlenmesinde tüm yargıların ağırlığı aynı değildir ve güçlü bir sembolik sermayeyi ellerinde tutanlar, *soylular*, yani etimolojik olarak tanınan ve kabul görenler, kendi ürünlerine en uygun değer ölçüsünü dayatacak durumdadırlar; özellikle, bizim toplumlarımızda, mevkileri resmi olarak oluşturan ve garanti eden, eğitim sistemi gibi, kurumlar üzerinde olgusal bir kısmi-tekeli ellerinde tutarlar. Diğer yandan, sembolik sermaye resmi olarak onay görebilir ve güvence altına alınır, resmi adlandırma, yani birine toplumsal olarak kabul gören bir sıfat, bir unvan verme edimi devlete ve vekillerine ait olan meşru, sembolik şiddet tekelinin en tipik tezahürlerinden biridir (Bourdieu 1982). Okul unvanı gibi bir unvan evrensel olarak kabul gören ve güvence altına alınmış, tüm pazarlarda geçerli sembolik sermayedir. Böyle bir unvan resmi bir kimliğin resmi tanımı olarak, bu unvana sahip olan kişiyi, evrensel olarak onay gören perspektifi dayatarak, herkesin birbirine karşı sembolik mücadelesinden koparır.

Resmi sınıflandırmayı üreten devlet, bir anlamda, Kafka'nın *Dava*'sında (1968) Block, "büyük avukat"lardan biri olduğu iddiasındaki avukata, "doğal olarak, her isteyen kendine 'büyük' diyebilir, ama bu işlerde, kararı veren mahkemenin uygulamalarıdır" derken Kafka'nın göndermede bulunduğu en üst mahkemedir. Bilim, görelilik ile mutlakçılık arasında tercihte bulunmak zorunda değildir: Toplumsal dünyanın hakikati, mutlak yani kendini-doğrulayan bir bakışa erişmek için eşitsiz donanıma sahip failler arasındaki mücadelelerde işin içine girer. Sembolik sermayenin meşrulaşması bir perspektife mutlak, evrensel bir değer verir, böylece onu, toplumsal uzayın özel bir noktasından alınan bakış olarak her bakış açısına tanımı gereği içkin olan görecelikten koparır.

Resmi zevatın bakış açısı olan ve resmi söylemlerde ifadesini bulan resmi bir bakış açısı vardır. Aaron Cicourel'in gösterdiği gibi, bu söylem üç işlevi yerine getirir: İlk olarak, bir teşhiste bulunur, yani kabul gören ve genellikle bir kişi ya da bir şeyin ne olduğunu; olası tüm insanlar için, dolayısıyla nesnel olarak ve evrensel olarak ne olduğunu kanıtlamaya yönelik bir tanışma edimi. Bu Kafka'nın gayet iyi gördüğü gibi, yarı-tanrısal bir söylemdir, herkese bir kimlik bahşeder. İkinci olarak, yönetim söylemi, yönergeler, buyruklar, talimatlar, vs. aracılığıyla insanların, mevcut hallerinde ne yapmaları gerektiğini söyler. Üçüncü olarak, polis raporları gibi yetkili tutanaklarda görülen haliyle insanların gerçekten ne yaptıklarını söyler. Her bir durumda, özellikle sorular, formüller, vs. aracılığıyla bir bakış açısı, kurumun bakış açısı dayatılır. Bu bakış açısı meşru bakış açısı olarak, yani en azından belirli bir toplumun sınırları içinde herkesin kabul et-

mesi gereken bakış açısı olarak kurumlaştırılır. Devletin vekili ortak duyunun mutemetidir: Resmi adlandırmalar ve okul diplomaları tüm pazarlarda evrensel bir değere sahip olma eğilimindedir. "Devletin yararı gereği" ilkesinin en tipik etkisi, bir diploma verilmesi kadar basit işlemlerde bile işleyen sıralama etkisidir: Bilirkişi; doktor, hukuk bilgini, vs. tekil bakış açıları karşısında aşkın kabul edilen bir bakış açısı, sağlık raporu, yetersizlik ya da yeterlilik belgeleri biçiminde, diploma sahibine evrensel olarak kabul gören haklar veren bir bakış açısı üretmek üzere görevlendirilmiş kişidir. Böylece tüm devlet diplomaları güvenceye alan merkez bankası olarak ortaya çıkar. Leibniz'in Tanrı hakkında kullandığı terimleri kullanarak devletin "tüm perspektiflerin geometrali [boyutları gerçek büyüklükte ya da birbirine göre orantılı olarak gösteren - Ç.N.]" olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle Weber'in ünlü formülünü genelleştirebilir ve devleti meşru, sembolik şiddet tekelinin sahibi olarak görebiliriz; daha açıkçası, bu tekel için mücadelelerde bir hakem, ama çok güçlü bir hakem.

Fakat, toplumsal dünyanın meşru bakışının üretilmesi ve dayatılması mücadelesinde bürokratik bir otoriteyi ellerinde tutanlar, devlet ekonomistleri gibi bilimin otoritesini bürokratik otoriteyle birleştirseler bile asla mutlak bir tekel elde edemezler. Aslında, bir toplumda, meşru bölünme bakışını dayatmayı, yani gruplar inşa etmeyi hedefleyen sembolik iktidarlar arasında çatışmalar her zaman vardır. Sembolik iktidar, bu anlamıyla, bir *worldmaking* iktidardır. *Worldmaking*, dünya inşası, Nelson Goodman'a (1978) göre, "çoğunlukla tek bir işlem içinde ayırmak ve birleştirmekten", çoğunlukla etiketler sayesinde bir parçalama, bir analiz ve bir bileştirme, bir sentez gerçekleştirmekten ibarettir.[7] Arkaik toplumlarda olduğu gibi özellikle ikinci karşıtlıklar -eril/dişil, yukarı/aşağı, güçlü/zayıf, vs.- dolayısıyla işleyen toplumsal sınıflandırma, toplumsal dünyanın algılanışını düzenler ve bazı koşullarda dünyanın kendisini de gerçekten örgütleyebilir.

Böylece, şimdi, sembolik bir iktidarın hangi koşullarda kurucu bir iktidar olabileceğini inceleyebiliriz; iktidar terimini Dewey'le birlikte hem felsefi hem de politik anlamda ele alıyoruz, yani toplumsal dünyada işlerlikte olan birlik ve ayrılığın, evlilik ve boşanmanın, birleşme ve ayrışmanın nesnel ilkelerini koruyacak ve dönüştürecek bir iktidar olarak; cinsiyet, ulus, bölge, yaş ve toplumsal statü konularındaki güncel sınıflandırmaları dönüştürecek ya da koruyacak ve bunu bireyleri, grupları ya da kurumları belirtmek ya da tanımlamak için kullanılan sözcükler dolayımıyla bir iktidar olarak.

---

[7] (2010) *Dünyalar Nasıl Yapılır?*, çev. Akın Terzi, İstanbul: Pan. - E. N.

Dünyayı değiştirmek için dünyayı yapma tarzlarını değiştirmek gerekir, yani dünyaya bakışı ve grupların üretildiği ve yeniden üretildiği pratik işlemleri değiştirmeli. En üstün biçimi grup yapma iktidarı (onaylanması gereken, önceden oluşmuş gruplar ya da marksist proletarya gibi oluşturulması gereken gruplar) olan sembolik iktidar iki koşula dayanır. Birincisi, bütün edimsel söylemler gibi sembolik iktidar sembolik bir sermaye sahipliğine dayanmalıdır. Diğer insanların zihniyetine, toplumsal bölünmelerin eski ya da yeni bir bakışını dayatma iktidarı önceki mücadelelerde edinilmiş toplumsal otoriteye bağlıdır. Sembolik sermaye bir kredidir, kabul görmeyi dayatacak ölçüde kabul edilmiş olanlara verilmiş iktidardır: Örneğin, kurucu iktidar, seferberlik yoluyla yeni bir grup yapma iktidarı ya da yetkili sözcü olarak, grup adına konuşarak, vekillik yoluyla grubu var etme iktidarı ancak uzun bir kurumlaştırma süreci sonucu elde edilebilir, bu sürecin sonunda grup, grup yapma iktidarını bir vekile vermiş olur.

İkinci olarak, sembolik etkinlik, önerilen bakışın gerçeklik içinde ne derece temellenmiş olduğuna bağlıdır. Elbette, grupların yapımı *ex nihilo* [hiç yoktan - E.N.] bir yapım olamaz. Gerçeklik içinde ne kadar temellenmişse, yani, daha önce belirttiğim gibi, bir araya getirilmesi gereken insanlar arasındaki nesnel yakınlıklarda temellendiği oranda başarı şansı o kadar fazladır. Kuram ne kadar uygunsa kuram etkisi de o kadar güçlüdür. Sembolik iktidar sözcüklerle şeyleri yapma iktidarıdır. Betimleme ancak doğruysa, yani şeylere uygunsa şeyleri yapar. Bu anlamda, sembolik iktidar bir kutsama ya da vahiy iktidarıdır, önceden var olan şeyleri kutsama ya da tanrısal bir esinle iletme iktidarıdır. Bu, hiçbir şey yapmadığı anlamına mı gelir? Aslında, Nelson Goodman'a göre (1978), ancak seçildiğinde ve belirtildiğinde var olmaya başlayan bir takımyıldız gibi, bir grup, sınıf, toplumsal cinsiyet, bölge, ulus da, buna dâhil olanlar ve diğerleri için ancak herhangi bir ilkeye göre diğer gruplardan ayırt edildiğinde, yani tanıma ve kabul edilme dolayımıyla var olmaya başlar.

Sınıfların var olması ve olmaması konusundaki mücadelenin kozlarının da böyle daha iyi anlaşılacağı kanısındayım. Sınıflandırma mücadelesi sınıf mücadelelerinin temel bir boyutudur. Bir bölünme bakışı dayatma iktidarı, yani zımni toplumsal bölünmeleri görünür, aşikâr kılma iktidarı en üstün politik iktidardır: Bu, gruplar yapma, toplumun nesnel yapısını manipüle etme iktidarıdır. Tıpkı takımyıldızlarla olduğu gibi, belirtmenin, adlandırmanın edimsel gücü, o zamana kadar *collectio personarum plurium* olarak, yani muhtelif kişilerin bir araya gelmesi, yalnızca yan yana getirilmiş bireylerden oluşan salt

toplumsal bir dizi olarak var olanları, *corporate body*, (inşa edilmiş gövde) olarak, Kantorowicz'in (1981) incelediği Ortaçağ kilise hukukçularının deyişiyle *corporatio* olarak,[8] kurumlaşmış, inşa edilmiş halde var kılar.

Burada, bugün çözümlemeye çalıştığım temel sorunu, sözcüklerle şeyleri, yani grupları nasıl yaptığımızı bilme sorununu aklımızda tutarsak, son bir sorunla, kilise hukukçularının pek sevdiği deyişle aracıların gizemi, *ministerium*'ların *mysterium*'u [kiliselerin gizemi - E.N.] sorunuyla karşı karşıya geliriz (Bourdieu 1984b): Sloganın, parolanın, emrin büyüsüyle ve grubun tecessümü olarak varlığıyla yarattığı grup adına konuşma ve davranmanın eksiksiz iktidarını sözcü, nasıl olur da kendine verilmiş bulur? Benveniste'e (1969) göre, *regere fines* ve *regere sacra*'yla, gruplar arasındaki sınırları çizmek ve söylemekle, dolayısıyla onları mevcut halleriyle var kılmakla görevli arkaik toplumların kralı -Rex- gibi, bir sendika ya da bir parti başkanı, devlet yetkisine sahip görevli ya da uzman da kendi varlıklarıyla -ve bu varlıkların içinde- toplumsal bir kurgunun kişileştirilmesidirler ve dolayısıyla bunun karşılığında iktidarları elde ederler. Sözcü, yalnızca bu vekâlet dolayımıyla var olan ve sözcünün dolayımıyla davranan ve konuşan grubun vekilidir. O, insan yapan gruptur. Kilise hukukçularının söylediği gibi: *Status*, konum; *magistratus*'tur, konumu işgal eden yüksek görevlidir; ya da, XIV. Louis'in söylediği gibi, "Devlet benim" ya da Robespierre'e göre, "Ben halkım." Sınıf (ya da halk, ya da ulus, ya da başka türlü kavranamayan tüm diğer toplumsal gerçeklikler), kamusal olarak, resmi olarak, onların yerine konuşarak ve sınıfın, halkın, ulusun ya da gerçekçi dünyaya ait bir yapının uydurabileceği ve dayatabileceği tüm diğer toplumsal gerçekliklerin üyesi olarak kabul edilen insanlar tarafından sınıf yapmakta hakkı olduğu kabul edildiği için sınıf olduklarını söyleyebilen insanlar varsa vardır.

Karmaşıklığın, karmaşık şeyler söylemeye dair az çok karanlık istençte değil, toplumsal gerçeklikte yattığına, dilsel kapasitemin sınırları içinde, ikna edici olduğumu umarım. Bachelard'ın (1985) deyişiyle, "Basit, basitleştirilmiş olandan başka bir şey asla değildir." Bachelard, bilimin ancak basit fikirleri tartışma konusu ederek ilerleyebildiğini kanıtlıyordu. Söylediğim tüm nedenlerle, ortay duyu deneyimimizin ya da bilgece bir gelenekle olan yakınlığımızın bize verdiği gerçekliklerle pek rahat bir şekilde tatmin olma eğilimimizden dolayı, bence, aynı sorgulama, çok özel bir biçimde, toplumsal bilimlerde de kendini dayatmaktadır.

---

8 Kantorowicz, Ernst Hartwig (1957) *Kings's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press.

## Kaynakça

Bachelard, Gaston.(1934) 1985. *The New Scientific Sipirit.* Trans. Arthur Goldhammer. Boston: Beacon Press.

Bendix, Reinhard and Bennett Berger. 1959. "Images of Society and Problems of Concept Formation in Sociology." Pp. 92-118 in *Symposium on Sociological Theory*. Edited by Liewelyn Gross. New York: Harper and Row.

Benveniste, Emile. 1969. *Le vocabulaire des instutions indo-europeennes.* Vol. II: Pouvoir, droit, religion. Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, Pierre. 1968. "Structuralism and Theory of Sociological Knowledge." *Social Research* 35 (Winter): 681-706.

________(1972) 1977. *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: University Press.

________ 1980. *Le Sens Pratique.* Paris: Editions de Minuit.

________ 1981. " La Represantation politique. Elements pour une theorie du champ politique." *Actes de la recherche en sciences sociales* 37 (February-March) 3-24

________ 1982. "Les rites d'instution" *Actes de la recherche en sciences sociales* 43 (June): 58-63

________ (1979) 1984a. Distinction: A *Social Critique of the Judgement of Taste*. Trans. Richard Nice. Cambridge: Harvard Universty Press.

________ 1984b. "Delegaiton and Political Fetishism." *Thesis Eleven* 10/11 (November): 56-70

________ (1984) 1985. "Social Space and the Genesis of Groups." *Theory and Society* 14 (November): 723-744.

________ (1983) 1986a. "The Forms of Capital. Pp.241-258 in *Handbook ofTheory and Research for the Sociology of Education.* Edited by John G. Richardson. New York: Greenwood Press.

________ 1986b. "From Rules to Strategies" Cultural Anthropology 1-1 (February): 110-120.

Bourdieu, Pierre and Monique de Saint Martin. 1975." Les categories de l'entendement professoral." Actes de la recherche en sciences sociales 3 (May): 68-93.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron et Monique de Saint Martin. 1965. Rapport pedagogique et communication. The Hague: Mouton.

Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron. (1970) 1977. *Reproduction in Education, society, and Culture.* London: Sage.

Cassirer, Ernst. (1910) 1923. Substance and Function. *Einstein's Theory of Relativity.* Trans. William Curtis Swabey and Marie Collins Swabey. Chicago: Open Court Publishing.

Champagne, Patrick. 1984. "La manifestation. La production de l'evenement politique." *Actes de la recherche en sciences sociales* 52/53: 18-41.

Durkheim, Emile. (1897) 1970. "*La conception materialiste de l'historie.*" Pp. 245-252 in *La science sociale et l'action.* Edtied by Jean-Francois Filloux. Paris: Presses Universitaires de France.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life.* Harmondsworth: Pelican.

Goodman, Nelson. 1978. *Ways of Worlmaking.İndianapolis*: Hackett Publishing.

# Sosyal Sınıfı Yapan Nedir?

## Grupların Kuramsal ve Pratik Varlığı Üzerine[1]

*Pierre BOURDIEU*[2]

Bu sempozyumun başlığıyla alay etmek ve görünen tarafsızlığının gizlediği varsayımları ifşa etmek kolay ve cazip gelebilir. Ama izin verirseniz sempozyumun sosyal sınıf sorununu kurma şekli hakkında bir eleştiri yapmak istiyorum: Başlık bizi bu meselenin basit bir tercihe indirgenebileceği ve birkaç ortak-duyusal argümanla çözülebileceği yanılgısına yönlendiriyor.

Aslında, önerilen alternatifin -sınıf analitik bir inşa mıdır, folklorik bir kategori midir?- arkasında bütün kuramsal sorunların en zoru gizleniyor, bilgi sorunu. Ama bu sorun, sınıfın bilgi nesnesi bilen özneleri *kullanarak* ve bilen özneler *tarafından* kurulduğu için özel bir biçim de alıyor.

Bilimsel sosyolojinin önündeki başlıca engellerden biri yaygın karşıtlıkları, kavram çiftlerini veya Bachelard'ın "epistemolojik çiftler" dediği şeyleri kullanma tarzımızdır: Toplumsal gerçeklik tarafından kurulan bu çiftler, hiç dü-

[1] Bu 9-10 Nisan 1987 tarihlerinde Chicago Üniversitesi'nde düzenlenen "Toplumsal Cinsiyet, Yaş, Etnisite ve Sınıf: Analitik İnşalar mı, Folklorik Kategoriler mi?" başlıklı Dekanlık Sempozyumu'ndaki açılış konuşmasının metnidir. Fransızca'dan İngilizce'ye Loïc J. D. Wacquant ve David Young tarafından çevrilmiştir. [İngilizce metnin referansı: (1987) "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups" *Berkeley Journal of Sociology* 32: 1-17. - Türkçe'ye çevirenin notu.]

[2] Çeviri: Emrah Göker

şünmeden toplumsal gerçekliği inşa etmek için kullanılır. Bu tür temel ikiliklerden bir tanesi de nesnelcilik ve öznelcilik arasındaki, daha yerleşik tabiriyle, yapısalcılık ve inşacılık arasındaki karşıtlıktır. Bu karşıtlık kabaca şöyle tanımlanabilir: Nesnelci bakış açısından toplumsal eyleyicilere, eski Durkheimci kaideye uygun olarak, "şey muamelesi yapılabilir", yani, eyleyiciler nesneler halinde *sınıflandırılabilir*: Nesnelci sınıflandırmanın temelinde "mefhum-öncesi" veya "ideoloji" olarak yaftalanan naif öznelci sınıflandırmalardan *kopuş* varsayılmaktadır. Fenomenoloji, etnometodoloji ve inşacı sosyoloji ile temsil edilen öznelci bakış açısından ise toplumsal gerçekliği eyleyiciler inşa ederler, gerçekliğin bireysel inşa edimlerinin toplamından ibaret bir ürün olduğu kabul edilir. Bu tarz bir sosyoloji için eyleyicinin deneyiminden kopmaya gerek yoktur, çünkü sosyolojinin görevi "hikâyelerin hikâyesini" anlatmaktır.

Ben bunun yanlış bir karşıtlık olduğu fikrindeyim. Gerçekte eyleyiciler hem sınıflandırılırlar, hem de sınıflandırıcı olurlar, ama varolan sınıflandırmalar içindeki konumlarına istinâden (veya bu konumlara bağımlı olarak) sınıflandırırlar. Ne demek istediğimi açmak için *bakış açısı* mefhumu hakkında bir şeyler söylemem gerekiyor: Bakış açısı bir perspektiftir, kısmî bir öznelci tasavvurdur (öznelci adım); ama aynı zamanda belirli bir açıdan, noktadan, nesnel toplumsal uzaydaki belirli bir konumdan alınan bir görüş, bir perspektiftir (nesnelci adım). Aşağıda bu iki adımı sınıf analizine uygulanma tarzlarına göre açıklamaya ve ikisinin bütünleştirilebileceğini, bütünleştirilmesi gerektiğini göstermeye çalışacağım.

## Nesnelci Adım - Sosyal Sınıflardan Toplumsal Uzaya: Sağlam Temellendirilmiş Bir Kuramsal İnşa Olarak Sınıf

Birinci sorumuz: "Sosyal sınıf bilimsel bir inşa mıdır, yoksa gerçekte var mıdır?" Sorunun kendisi daha doğrudan, daha politik olan sorunun bir örtmecesidir: "Sınıflar var mıdır, yok mudur?" Zira bu soru toplumsal dünyanın nesnelliğinden ve içinde süregiden mücadelelerden fırlar. Sınıfların varlığı veya yokluğu hakkındaki soru, en azından Marksizm'in ortaya çıkmasından beri, politika alanındaki temel ayrışma ilkelerinden biri olmuştur. O yüzden soruya nasıl bir cevap verilirse verilsin, sınıfların varlığı hakkındaki iki olası konum (vardır ve yoktur) bilme tarzı hakkındaki iki muhtemel görüşe (gerçekçi ve inşacı pozisyonlara) tekabül etse bile, cevabın politik tercihlere dayalı olacağı tahmin edilebilir.

Sınıfların varlığını öne sürenler gerçekçi bir duruşa sahip olacaklardır ve eğer ampirik çalışma yönelimleri varsa, çeşitli sınıfların özelliklerini ve sınırlarını ampirik olarak belirlemeye çalışacaklardır. Bazen biraz daha ileri gidip şu ya da bu sınıfın üyelerini tek tek saymaya da girişebilirler. Mesele hakkındaki bu görüşe karşı sıklıkla muhafazakâr sosyologlar tarafından şu eleştiri yapılmıştır: Sınıfların bilim insanının gerçeklikte hiçbir temeli olmadan uydurduğu şeyler olduğu, sınıfların varlığını sosyal ve ekonomik konumların nesnel göstergelerinin ampirik ölçümü ile göstermeye çalışan her girişimin gerçek dünyada keskin sınıf sınırları bulmanın imkânsız olduğu olgusuna toslayacağı söylenmiştir. Bu eleştiriye göre gelir, bireylerin taşıdığı çoğu diğer özellik gibi, bireyler arasında süreklilik arz eden bir dağılıma sahiptir, geliri temel alarak inşa edilecek ayrık kategoriler basit istatistik araçlarından başka bir şey değildir. Pareto'nun zenginler ve yoksullar arasına çizgi çekmenin, yaşlılar ve gençler -hatta bugün, erkekler ve kadınlar- ayrımından daha kolay olmadığıyla ilgili yaklaşımı, kendilerini ve diğerlerini toplumsal farklılıkların var olmadığına veya kaybolmakta olduğuna (işçi sınıfının *burjuvalaştığı* ya da toplumun türdeşleştiği tezindeki gibi) ikna etmek isteyenleri ve buna dayanarak hâkim bir farklılaştırma ilkesinin var olamayacağını savunanları (ki sosyologlar arasında da sayıları fazladır) her zaman hoşnut kılacak bir yaklaşımdır.

Nesnel gerçeklikte "hâlihazırda mevcut" sınıfları keşfettiklerini söyleyenlerle sınıfların toplumsal dünyanın farklılaşmamış sürekliliğinin keyfi olarak bölünmesiyle elde edilen (akademik veya folklorik) saf kuramsal inşalar olduğunu savunanlar ortak bir noktada buluşurlar: İki taraf da sıradan deneyimin sezgisinde doğrudan verili olan bir gerçeklikten başkasını tanımayan, Cassirer'in terimleriyle ifade edersek, tözcü bir felsefeyi kabul eder. Aslında nesnel olarak gruplara ayrılmış, ekonomik ve sosyal olarak farklılaşmış türdeş birey setleri olarak sınıfların varlığını inkâr etmek ve aynı zamanda ekonomik ve sosyal bir farklılaşma ilkesine dayanan bir farklılıklar uzayının varlığını kabul etmek mümkündür. Bunun için modern matematiğin ve fiziğin tanımlayıcı özelliği olan, gerçekliği tözler değil ilişkiler üzerinden tanımlayan ilişkisel ve yapısal düşünme tarzını benimsememiz yeterlidir. Bu bakış açısına göre gerçek olan ilişkisel olandır; gerçeklik çoğunlukla görünmez olan, çünkü üstü sıradan algı-deneyimi tarafından, bireylerin gerçeklikleri (tözcü gerçekçilik buradan ileri gitmez) tarafından örtülen bir sürekli ilişkiler toplamından, yani yapıdan başka bir şey değildir. Sınıfların savunulmasını veya reddedilmesini

haklı çıkaran aynı türden bir tözcülüktür. Bilimsel bir perspektiften bakıldığında ise var olan şey, sınıfın varlığınının taraftarları ve muhalifleri tarafından paylaşılan gerçekçi, tözcü ve ampirist düşünme tarzının anladığı şekliyle "sosyal sınıflar" değildir; var olan daha ziyade, gerçek anlamıyla *toplumsal uzay*dır, Strawson'ı izleyerek bir uzayın temel özelliğinin içine aldığı nesnelerin karşılıklı dışsallığı olduğunu kabul edersek.

Öyleyse bilimin görevi, bireyler arasında gözlenen farklılıkları en geniş şekilde açıklamaya ve tahmin etmeye yardımcı olacak uzayın inşa edilmesidir, başka bir deyişle, verili bir bireyler setinde gözlemlenen özelliklerin bütünlüğünü açıklamak veya tahmin etmek için gerekli veya yeterli temel farklılaşma ilkelerini belirlemektir.

Toplumsal dünya, verili bir toplumsal evrende gözlenen farklılıkların hesabını verebilen temel farklılaşma etkenlerini keşfederek ampirik olarak inşa edilebilecek çok-boyutlu bir uzay olarak tahayyül edilebilir. Toplumsal dünyada keşfedilecek olan, aynen iskambil destesindeki aslar gibi, kıt kaynakların ele geçirilmesi mücadelesi içinde etkin olabilen güçler veya *sermaye biçimleri*dir. Bu uzayın yapısı çeşitli sermaye biçimlerinin dağıtımı ile kurulur, yani çalışılan evren içinde aktif olan ve sahiplerine kuvvet, iktidar ve neticesinde kâr getiren özelliklerin dağıtımı ile.

Benim soruşturmalarıma göre, Fransız toplumu gibi bir toplumsal evrende bahsi geçen bu temel toplumsal güçler şunlardır: Birincisi, farklı türleriyle *ekonomik* sermaye; ikincisi yine farklı türleriyle *kültürel* veya daha doğru bir deyişle enformasyonel sermaye; üçüncüsü birbiriyle yakından ilişkili iki sermaye türü - kişinin bağlantılarına ve grup aidiyetine dayalı *sosyal* sermaye ve farklı sermaye türlerinin meşru olarak algılanıp tanınmalarıyla büründükleri form olan *simgesel* sermaye. Akabinde eyleyicilerin tüm toplumsal uzaya üç boyutta dağıtıldıkları söylenebilir: İlk boyutta sahip oldukları sermayenin *miktarına* göre; ikinci boyutta sermayelerinin *bileşimine* göre, yani başta ekonomik ve kültürel sermaye olmak üzere değişik sermaye biçimlerinin toplam sermayelerindeki ağırlığına göre; ve üçüncü boyutta zaman içinde sermayelerinin miktar ve bileşiminin evrimine, yani, toplumsal uzaydaki *yörüngelerine* göre. Eyleyiciler ve eyleyici grupları bir konuma, bir yere veya belli bir komşu konumlar setine (yani, uzaydaki belirli bir bölgeye) tâyin edilirler; böylelikle eyleyiciler değerleri farklı değişkenlerin değerlerine tekabül eden çok-boyutlu bir koordinat sistemi içinde, izafî konumları ile tanımlanırlar. (Meslek genel olarak toplumsal uzaydaki konumun iyi ve ekonomik bir göstergesidir ve

meslekî etkiler hakkında, yani işin içeriğinin, çalışma ortamının, kültürel ve örgütsel özelliklerinin etkileri hakkında değerli bir bilgi kaynağıdır.)

Ama burada işler karmaşıklaşmaya başlıyor. İlişkisel düşünme tarzının ürünlerinin de (mesela faktör analizinde elde edilen üç boyutlu bir şekil) gerçekçi veya tözcü bir şekilde yorumlanması hayli muhtemeldir: Mantıksal sınıflar -kuramsal bir uzayı kuramsal olarak bölen analitik inşalar- olarak "sınıflar" gerçek, nesnel olarak kurulmuş gruplar olarak algılanabilirler. Kuramsal sınıfların kuramsal inşası kusursuzlaştıkça bunların gerçek gruplar olarak görülme ihtimali de artacaktır. Bu sınıflar esasen, gerçeklik içinde en etkili olan, yani eyleyiciler arasında gözlemlenen farklılıkların en çoğunu açıklamaya en yetkin olan farklılaşma ilkeleri üzerine bina edilirler. Uzayın inşası yalnızca analitik inşalar olan sınıflara bölmenin temelini oluşturur, ama bu sayede sınıf inşaları gerçeklikte sağlam temellendirilmiş inşalar (*cum fundamento in re*) olurlar. Bireyler arasındaki göreli mesafeyi ölçen ortak ilkeler setini kullanarak bireyleri sınıflar halinde gruplandırmanın bir yolunu elde edebiliriz, öyle ki aynı sınıftaki eyleyiciler mümkün olan en çok sayıdaki özelliği paylaşıyor olurlar ve sınıflar birbirlerinden mümkün olduğunca ayrı konumlara yerleşirler. Başka bir deyişle bu yaklaşımla sınıflar arasındaki mümkün olan en fazla mesafeyi ve sınıfların kendi içindeki mümkün olan en sıkı türdeşliğini elde edebiliriz.

Paradoksal olarak toplumsal uzayı inşa ve ifşa etmek için kullanılan araçlar aynı zamanda onu saklamaya da meylederler; işgal edilen konumları nesneleştirmemizi sağlayan insan toplulukları bu konumları gizlerler. Toplumsal uzay, içindeki eyleyiciler birbirine yakınlaştıkça ortak özelliklerin sayısı artacak ve eyleyiciler birbirinden uzaklaştıkça paylaştıkları özellikler azalacak şekilde inşa edildiği zaman bu gizleme durumu pekişir. Daha açık söylemek gerekirse, uzay içinde birbirine yakın konumları işgal eden eyleyiciler benzer koşullara maruz kalmaktadırlar ve böylece benzer etkiler altında kalırlar: Bu sebeple benzer yatkınlıklara ve çıkarlara sahip olmalarının, benzer pratikler ve temsiliyetler üretmelerinin ihtimali artar. En azından onları bu konumlara getiren güzergâhları benzeştiği kadarıyla aynı konumlara yerleşen insanlar aynı habitusa sahip olabilirler.

İşgal edilen konumda kazanılan yatkınlıklar bu konuma uyum sağlamayı da içerir -Erving Goffman'ın[3] "*kişinin yer hissi*" dediği şeyi. Bir etkileşim durumunda Fransızca'da *les gens humbles*, "mütevazı insanlar" dediğimiz insanları "mütevazı" bir şekilde yerlerini bilmeye, diğerlerini "mesafelerini

[3] Bunun için Goffman (1963) incelenebilir. - Türkçe'ye çevirenin notu.

korumaya" teşvik eden de işte bu kişinin yerini bilmesi hissidir. Bu stratejilerin tamamen bilinç-dışı olabileceğini ve yaygın olarak çekingenlik veya kibir dediğimiz şeylerin formuna bürünebileceğini de geçerken belirtmeli. Bu tür nesnel mesafeler gerçekte bedene kazınmışlardır. Nesnel mesafeler kendilerini mesafe almanın öznel deneyimi ile yeniden üretme eğilimindedirler; mekandaki uzaklığın tiksinme veya anlayışsızlık ile ilişkisi olabilir, yakınlık hemen hemen bilinç-dışı olan bir suç ortaklığı ile tecrübe edilebilir. Kişinin bu yer hissi aynı zamanda kişinin başkalarının durdukları yer hakkındaki histir ve kişisel yakınlık duyma ve nefret etme formunda tecrübe edilen habitus ile birlikte, bütün kooptasyon, dostluk, aşk, birliktelik vs. süreçlerinin kökeninde yatar. Böylelikle bu his, hukukî ilişkiler de dahil olmak üzere bütün sürdürülebilir ittifakların ve bağlantıların ilkesini tesis eder.

Bu suretle gerçeklikte temellendirilen bir analitik inşa olarak mantıksal sınıf her ne kadar bir toplumsal uzaydaki aynı konumun sakinlerinden mürekkep bir grupsa da, bu eyleyicilerin toplumsal varlıkları konumlarına tekabül eden koşullandırmaların etkilerine maruz kalırlar. Bu konumlar *içkin olarak* (yani, belirli maddi varoluş koşulları, vs. ile) ve *ilişkisel olarak* (yani, diğer konumlara göre bir konumun onların altında veya üstünde oluşuyla veya "ortada" kalan, aracı, tarafsız, ne hâkim olan ne de tahakküm altında kalan konumlar gibi arada oluşuyla) tanımlanabilir.

Türdeş koşullandırmaların türdeşleştirici etkisi resmî veya gayriresmî ilişkilerin gelişimini teşvik eder, bu ilişkiler de akabinde türdeşliği pekiştirme eğilimindedirler. İnşa edilmiş sınıflar, benzer koşullara maruz kalan, birbirini andıran, sonuçta pratik olarak bir araya gelmeye, pratik bir grup olarak birleşmeye, böylece de benzerlik noktalarını pekiştirmeye meyleden eyleyicileri kuramsal olarak bir araya toplarlar.

Buraya kadar söylenenleri toparlarsam: İnşa edilmiş sınıflar, toplumsal uzayda (yani, güçlerin dağıtımı içinde) benzer konumlara yerleşmiş oldukları için benzer yaşama koşullarına ve koşullandırma faktörlerine tâbi olan ve sonuç olarak onları benzer pratikler geliştirmeye teşvik eden benzer yatkınlıklarla donatılan eyleyicilerden oluşan gruplar olarak tanımlanabilirler. Bu anlamda bu tür sınıflar, hem tahmin hem de tasvir açısından bilimsel taksonominin bütün koşullarını yerine getirirler, bu da en az bedel ile en yüksek miktarda malumat edinmemize izin verir: Üç boyutlu bir uzay içinde meslekî koşullarının benzerliği ile tanımlanmış grupları bölerek elde edilen kategoriler, görece küçük bir bilişsel bedel ödenmek suretiyle oldukça yüksek bir öngörü kapasitesine

sahiptirler (yani, bu uzaydaki bir konumu belirlemek için görece az miktarda malumata sahip olmak yeterlidir - ihtiyacımız olan üç adet koordinattır, sermayenin toplam miktarı, sermayenin bileşimi ve toplumsal yörünge). Sınıf kavramının bu kullanımı, yani toplumsal uzayın sınıfsal parçalara bölünmesi pratikler arasındaki farklılaşmayı açıklayacak şekilde eyleyicileri ve yaşama koşullarını tasvir etme ve sınıflandırma arzusundan ayrılamaz. Bu proje özellikle berrak bir üslupla, Maurice Halbwachs'ın, Richard Centers'ın etkili çalışması *Sosyal Sınıfların Psikolojisi*'nden on sene önce, 1938'de basılan, 1955'te *Sosyal Sınıfların Psikolojisi Hakkında Taslak* başlığıyla yayımlanan kitabında işlenmiştir. Kitabın açıklayıcı alt başlığının "toplumsal yaşamda bireysel faaliyeti yönlendiren hâkim güdüler" olduğunu da hatırlatalım. Halbwachs'ın işaret ettiği gibi, "aynı kalıcı kolektif koşullar" ile karakterize edilen eyleyicileri bir gruba toplayarak böyle bir projedeki amacımız, bu şekilde belirlediğimiz çeşitli kategoriler altındaki pratikleri açıklamak ve tahmin etmektir.

Ama istersek biraz daha ileri gidebilir ve toplumsal dünyanın nesnelci yorumundan hareketle, Marx'ın yaptığı gibi, kuramsal sınıfların gerçek sınıflar olduğunu; kuramsal sınıfların yaşam koşulları ve çıkarları hakkındaki bilinç (bireyleri aynı zamanda birleştiren ve diğer sınıflarla karşı karşıya getiren bilinç) doğrultusunda hareket eden gerçek birey grupları olduğunu savlayabiliriz. Hakikaten de Marksist gelenek Marx'ın Hegel'i yapmakla suçladığı aynı kuramsalcı yanlışı yapar: Marksist gelenek, sadece kağıt üstünde varolan inşa edilmiş sınıfları, mutlak ve ilişkisel öz-bilince sahip, seferber edilmiş gruplar biçiminde kurulmuş gerçek sınıflarla eşitleyerek mantığın şeylerini şeylerin mantığıyla karıştırır. Bizi kuramsal sınıfların *otomatik olarak* gerçek sınıflar - yaşam şartlarının ortaklığının bilinci ve bilgisiyle kaynaşmış ve ortak çıkarlarını kollamak için harekete hazır bireylerden oluşan gruplar - olduğuna inanmaya sevkeden illüzyon kendine birkaç farklı yoldan zemin bulmaya çalışacaktır. Bu illüzyona dayanak bulmak için bir taraftan, kendini zaman içinde kaçınılmaz olarak dayatacağı düşünülen, koşulların özdeşliğine bağlı mekanik etki öne sürülebilir. Ya da, bambaşka bir mantık izlenerek, nesnel hakikatin gerçekleştirilmesi olarak tasavvur edilen bir "bilincin uyanışı" (*prise de conscience*) etkisi önerilebilir; veya bu ikisinin herhangi bir bileşeni düşünülebilir. Hâttâ bu illüzyon kendine bir uzlaşma üzerinden temel arayabilir: Parti'nin (büyük P ile) aydınlanmış rehberliği ile tesis edilecek, halkın görüşü ile bilimsel görüş arasındaki bir uzlaşma ile. İşte böylece analitik bir inşa olarak sınıf folklorik bir kategori haline getirilebilir.

Soyutlamalara gerçeklik atfeden kuramsalcı illüzyon bir dizi ciddi sorunu gizlemektedir, ama bu sorunlarla, epistemolojik olarak denetlendiği sürece, sağlam temellendirilmiş kuramsal sınıfların inşası sayesinde yüzleşmek mümkündür: Kuramsal bir sınıf (ya da "kağıt üstündeki sınıf") kurucu unsurları çıkar ve yatkınlık benzeşmeleri temelinde bir araya getirilmiş *muhtemelen* gerçek bir sınıf, ya da gerçek bir sınıfın olasılığı olarak tasarlanabilir. Aynı şekilde toplumsal uzay, bireylerin birbirlerine yaklaşmaları veya birbirlerinden uzaklaşmaları ile ilgili olasılıkların yapısı, aralarındaki yakınlığın ve mesafenin yapısı olarak yorumlanabilir. Yine de, Marksist kuramın varsaydığının aksine, olasılıktan gerçekliğe geçiş, kuramsal sınıftan pratik sınıfa geçiş asla verili değildir: "Kişinin durduğu yeri bilmesi" ve *habitus* yakınlığı ile desteklense bile kuramsal sınıfların inşasında işleyen toplumsal dünyayı algılama ve bölüntüleme ilkeleri *gerçeklikte* diğer ilkelerle, etnik, ırksal ve ulusal ilkelerle, daha somut olarak, meslekî, topluluksal ve yerel ayrışmaların ve çekişmelerin sıradan tecrübesiyle dayatılan ilkelerle rekabet etmek zorundadır. Kuramsal sınıfların inşasında benimsenen perspektif pratiklerin gerçek kurucu ilkelerine dayandığı kadarıyla en "gerçekçi" perspektif olabilir; ama bu bakış açısı yine de kendini eyleyicilere bâriz bir şekilde dayatmaz. Eyleyicilerin toplumsal dünya ve bu dünya içindeki yerleri hakkında edindikleri bireysel ve kolektif temsiliyet sınıfsal olanlardan tamamen farklı kategorilere göre kurulmuş olabilir, gündelik pratiklerinde, bulundukları yerin hissi üzerinden eyleyiciler bu dünyaya içkin kurallara uyuyor olsalar bile.

Kısacası, eylemlerin ve etkileşimlerin her nasılsa yapıdan çıkarsanabileceğini varsaydığı sürece kişi *kuramsal gruptan pratik gruba geçiş* sorusunu, yani, bir toplumsal dünya görüşü ve ayrıştırması [*vision and division*] ilkesini -bu ilke gerçeklikte sağlamca temellendirilmiş olsa bile- zorla kabul ettirmek için gerekli politik çalışma sorusunu bir kenara bırakmış olur. Şeylerin mantığı ve mantığın şeyleri (bu şeyler sağlam temellendirilmiş kuramsal sınıflar gibi "şeylerin mantığı"na uyarlanmış olsalar bile) arasındaki keskin ayrımı korursak birkaç tane üretken önerme elde edebiliriz: İlk olarak, sınıf mücadelesi tarafından ve sınıf mücadelesi için gerçekleştirilmiş ve harekete geçirilmiş sınıflar, Marx'ın savladığı biçimiyle "mücadele-içindeki-sınıflar", yokturlar. İkincisi, sınıflar ancak özgül bir çaba ile belirli bir varlık biçimine intikal edebilirler, bu çabanın belirleyici bir unsuru ayrıştırmaların temsiliyetinin kuramsal üretimidir. Üçüncüsü, gerçeklikte sağlam temellendirilmiş bir kuram ile silahlandırılırsa, bu politik çabanın başarılı olması daha olasıdır. Çünkü böyle

bir kuramın görmemizi ve inanmamızı sağladığı şey, potansiyel olarak, gerçekliğin içinde daha fazla mevcut olduğunda kuramın yaratacağı etki daha güçlü olacaktır. Başka bir deyişle, kuramsal sınıfların (ve onların sınırlarının) upuygun bir kuramı bizi, sınıfları kalıcı temsiliyet organları, simgeler, kısaltmalar ve bileşenler tarafından ifade edilen ve kurulan nesnel kurumlar biçiminde üretmeyi hedefleyen politik emeğin kendine ait, simgesel üretimle ilgili bir mantığı olduğunu kabul etmeye yöneltecektir. Bu politik emeğin, *sınıf-yapımı* işinin etkili olması, bu çabayla birliği yaratılmaya çalışılan eyleyiciler toplumsal uzayda birbirlerine yakın olduklarında, dolayısıyla aynı kuramsal sınıfa ait olduklarında, çok daha mümkündür.

İster bugünkü toplumlarımızda meslekî bir temele isterse de kapitalizm-öncesi toplumlarda soykütüksel bir temele sahip olsunlar, gruplar gerçeklikte hazır olarak yapılmış bulunamazlar. Doğallaştırılmış tarihin tanımlayıcısı olan bir kalıcılık hâlesi ile kendilerini sunsalar bile, Luc Boltanski'nin (1982) tipik bir Fransız kategorisi olan "kadrolar" (mühendisler ve yöneticiler, ya da yönetici sınıf) hakkındaki çalışmasıyla gösterdiği gibi, gruplar her zaman karmaşık bir tarihsel inşa çalışmasının ürünüdürler. Edward. P. Thompson'ın ünlü kitabının başlığı, *İngiliz İşçi Sınıfın Oluşumu* (1963), dolayımsız anlaşılmalıdır: Bugün onu adlandırmak için kullanılan "işçi sınıfı", "proletarya", "emekçiler", "emek" vb. kelimeler üzerinden ve kısaltmalarıyla, bürolarıyla, konseyleriyle, bayraklarıyla birlikte onu temsil ettiği düşünülen örgütler üzerinden algıladığımız şekliyle işçi sınıfı, *sağlam temellendirilmiş tarihsel bir eserdir* (Durkheim'ın dinden "sağlam temellendirilmiş illüzyon" olarak bahsettiği gibi). Aynı şey Patrick Champagne (1979) ve Rémi Lenoir'ın (1979) çıkar gruplarının eylemleriyle yapılmış ve hukukî kutsama ile tahkim edilmiş sahici bir tarihsel icât olduğunu gösterdikleri "yaşlılar" kategorisi için de geçerlidir. Bugün bildiğimiz çekirdek formuyla aile de, aile planlaması ve politikası alanındaki lobiler gibi bütün bir eyleyiciler ve kurumlar serisinin yine hukuken onaylanmış eylemlerinin ürünü olarak tanımlanabilir.

En baştaki sorudan hayli uzaklaşmış olsak da soruyu tasarlamakta kullanılan terimleri yeniden düşünmeye çalışabiliriz. Sosyal sınıflar veya daha kesin olarak, sosyal sınıflardan bahsederken zımnen atıfta bulunulan "işçi sınıfı", en emniyetli akademik çevrelerde bile, varlığını sorgulamamızı veya inkâr etmemizi sağlayacak kadar vardır. Marx gibi sosyal bilimcilerden başlayarak her çeşit tarihsel eyleyici, "analitik bir inşa" olarak kalabilecek bir şeyi "folklorik bir kategori"ye, yani, toplumsal inancın büyüsüyle üretilen ve yeniden üretilen

kusursuzca gerçek sosyal kurgulardan birine dönüştürmeyi başardıkları sürece, işçi sınıfı vardır.

## Öznelci Moment - Kuvvetler Alanı ve Mücadeleler Alanı: Sınıf-Yapımı İşi

Sınıfların varlığı veya yokluğu politik mücadeledeki temel kozlardan biridir. Bu kadarı bile bize şunu hatırlatacaktır: Her grup gibi, ekonomik ve sosyal bir temeli olan kolektifler (ister meslek grubu isterse de "sınıf" formunda olsunlar), bireysel ve kolektif çıkarların (ve herşeyden önce, sözcülerinin özgül çıkarlarının) peşinde olunmasının yön verdiği simgesel inşalardır. Burada sosyal bilimci, bilişsel mücadelelerin -toplumsal dünyanın temsiliyeti için sadece biliminsanları arasındaki değil, sıradan insanlar, çeşitli profesyoneller arasındaki mücadelelerin- nesnesi ve öznesi olan bir nesne ile uğraşmak zorundadır. O yüzden, çatışan kurgular arasında, gerçekliğin ayrılmaz bir parçası ve bir dereceye kadar gerçekliğin kurucusu olduklarını farketmediği, kendi kuramsal söyleminden dışladığı basit halk kuramları arasında tepeden bakan bir otoriteyle hüküm verebilecek bir hakem olarak kendini konumlandırmak, sosyal bilimci için ayartıcı olabilir.

Bu kuramsalcı epistemik-merkezcilik, nesnel uzayın ve bu uzayın mümkün kıldığı sağlam temellendirilmiş sınıflandırmaların oluşturulmasında kullanılan *kriterlerin* aynı zamanda, halihazırda kullanımda olan sınıflandırmaların yapılmasını ve bozulmasını belirleyen sınıflandırma mücadelesine ait araçlar -aslında silahlar demeliyim- ve kozlar olduğunu unutturmaya sevkeder. Örneğin, ekonomik veya kültürel, hukuki veya bilimsel sermaye gibi farklı sermaye türlerinin göreli değeri şu ya da bu sermaye türünün değerini şişirmeyi ya da azaltmayı hedefleyen mücadeleler üzerinden sürekli olarak sorgulanır. ABD bağlamında şunlar akla gelebilir: Aynı zamanda ekonomik, sosyal ve simgesel olan ve tarihsel olarak değişen göreli değerler, ekonomik unvanlar, hisseler, senetler, Bireysel Emeklilik Hesapları ve eğitsel diplomalar (İşletme Yükseklisansı ile Antropoloji veya Karşılaştırmalı Edebiyat Yükseklisansı arasındaki karşıtlık). Bilimsel analizde bilgi araçları olarak kullanılan ölçütlerin pek çoğu, yaş veya cinsiyet gibi en tarafsız ve görünürde en "doğal" olanları da dahil, gerçek pratiklerde sınıflandırıcı şemalar olarak işlerler. Gündelik yaşamlarının gereksinimlerini karşılamak için eyleyicilerin ürettiği temsiliyetler, özellikle de grup isimleri ve toplumsal olanı adlandırmak ve düşünmek için

kullandıkları tüm sözcük dağarcığı, özgül, pratik mantıklarını sıklıkla polemik olmalarına ve değişmez biçimde pratik niyetler tarafından yönlendirilmelerine borçludurlar. Bir sınıflandırma işlemi, yerine getirdiği pratik işleve bağımlı olduğu için duruma göre farklı ölçütlere dayanabilir ve hayli değişken taksonomiler üretebilir. Aynı sebeple bir sınıflandırma farklı birleştirme seviyelerinde işleyebilir. Toplumsal uzayın uzak, dolayısıyla daha az bilinen bir bölgesine uygulandığında sınıflandırmanın birleştirme derecesi en yüksek olacaktır -aynen bir şehirlinin ağaçlar hakkındaki algısının bir köylününkinden daha az farklılaşmış olması gibi. Bir resim kategorisinin tek tek bütün üyelerini tarayarak veya bir resmin o kategoriye ait olduğunu belirlemek için bütün biçimsel ölçütleri hesaba katarak değil, yalnızca kategorilerin belirli bir özelliğini veya kategorinin prototipik bir üyesini referans alarak resimleri ayrıştıran sanat uzmanları gibi eyleyiciler de toplumsal konumları belirlemek için toplumsal uzayda aşina oldukları bir konumun tipik bazı özelliklerini referans alırlar.

Bir tarafta gerçekçi, nesnelci veya yapısalcı olarak yaftalayabileceğimiz görüş ile diğer tarafta inşacı, öznelci, kendiliğindenci diyebileceğimiz görüş arasındaki karşıtlığı aşabiliriz ve aşmalıyız. Toplumsal evrene dair herhangi bir kuram, dünya hakkında eyleyicilerin sahip olduğu temsiliyetleri, daha açık söylersek, dünya görüşünün inşasına yaptıkları katkıyı, böylelikle de, eyleyicilerin o dünyayı inşa edişlerini içermek zorundadır. Bu kuram grupların üretilmesindeki simgesel emeği, grup-yapımını hesaba katmak durumundadır. Toplumsal eyleyiciler bu bitmek bilmez temsiliyet çalışması ile dünyayı algılayışlarını ve o dünyadaki konumlarını başkalarına dayatmaya ve sosyal kimliklerini tanımlamaya çalışırlar. Toplumsala dair bir kuram, dünyanın hakikatinin bir mücadele kozu olduğunu su götürmez bir gerçek olarak almalıdır. Aynı bağlamda kuramımız, toplumsal uzaydaki konumlarına, yani, farklı sermaye türlerinin dağıtımına bağlı olarak bu mücadeleye dahil olan eyleyicilerin, kendi hakikatlerini dayatmak için çok eşitsiz donanımlara ve çok farklı, birbiriyle çatışan hedeflere sahip olduklarını teslim etmek zorundadır.

Dolayısıyla "ideolojiler", "önyargılar" ve nesnelci kopuşun ilk başta toplumsal konumların nesnel uzayını yaratmak için bir kenara bırakmak zorunda kaldığı halk kuramları, gerçeklik modelimize geri çağırılmalıdır. Bu model, kuramsalcı illüzyona karşı, toplumsal dünya algısının tek sesli ve evrensel bir tarzda kendini ifade etmediğini; bu algının çeşitli görüşlerin etkisinde olduğunu teslim etmelidir. Farklı ve hâttâ çatışan bir görüşler ve ayrışmalar çoğulluğunun varlığı, "nesnelci" tarafta, kendisini algıya sunan gerçekliğin göreli

belirsizliğine bağlıdır. Algılayan özneler tarafında ise herhangi bir verili durumda mevcut olan görüş ve ayrıştırma ilkelerinin çoğulluğuna bağlıdır (örneğin dini, etnik veya ulusal ayrıştırma ilkeleri ekonomik ve meslekî ölçütlere dayalı politik ilkelerle rekabet etmeye meyillidir). Bu çoğulluk aynı zamanda konumların çeşitliliği ile içerilen bakış açılarının çeşitliliğinden de kaynaklanır. Aslında toplumsal "gerçeklik" kendini ne tamamen belirlenmiş olarak sunar, ne de tamamen belirlenmemiş haldedir. Belli bir açıdan, gerçeklik kendini kuvvetle yapılaşmış olarak sunar, bunun nedeni toplumsal uzayın, terkipler halinde belirme olasılıkları hayli eşitsiz olan farklı özelliklerle donatılmış eyleyiciler ve kurumlar formunda temsil edilmesidir: Tüyleri olan hayvanların kanatlara sahip olma olasılığının tüysüz olanlara kıyasla daha yüksek olması gibi, dillerine kusursuzca hâkim olan insanlara, olamayanlara kıyasla, konser salonlarında ve müzelerde rastlama olasılığımız daha yüksektir. Başka bir deyişle nesnel farklar (ekonomik ve kültürel sermaye açısından) uzayı göze görünen ayrımların, ayrımları simgeleyen işaretlerin *simgesel uzayı*nda ifadesini bulur. Uygun algı kategorileriyle donanmış, yani, ayırıcı işaretlerin uzayı ile konumların uzayı arasındaki eşmantığa dair pratik bir sezgi ile donanmış eyleyiciler için toplumsal konumlar, göze görünen tezahürleri sayesinde hemen tanınabilir şeylerdir. Simgesel stratejilerin, özellikle de blöfler veya simgesel tersine çevirmeler (mesela, entelektüel birinin Volkswagen Tosbağa'sı) gibi her tür semantik karışımı üretmek amacıyla iki uzay arasındaki mütekabiliyetler üzerindeki pratik ustalığı kullanan stratejilerin özgüllüğü şuna dayanır: Bu stratejiler algılanan pratiklerin veya özelliklerin nesnelliğine toplumsal işaretlerin şifresini doğrudan çözmeye izin vermeyen bir tür semantik muğlaklık sokarlar. Bu stratejiler, özelliklerin en değişmez ve en güvenilir bileşimlerinin bile sadece istatistiksel bağıntılara dayandığı ve zaman içinde değişimlere tabi olduğu gerçeğinde ek bir kuvvet bulurlar.

Ama hepsi bu değil. Nesnel olarak en güçlü olan, ekonomik ve kültürel sermaye gibi farklılaşma ilkelerinin dağılımların en uçlarında konumlanan eyleyiciler arasında keskin ayrımlar ürettikleri doğruysa da, çalışılan uzayın ortasındaki bölgeler üzerindeki etkileri daha azdır. Pratikler ve konumlar arasındaki ilişkinin belirsizliği ve muğlaklığı toplumsal uzayın bu ara veya orta konumlarında en fazladır ve bu ilişkiyi çetrefilleştirmek için tasarlanmış simgesel stratejiler için en geniş saha buradadır. Toplumsal evrenin bu bölgesinin neden özellikle Goffman gibi simgesel etkileşimciler için, eyleyicilerin kendi sosyal kimliklerini kurmakta kullandıkları farklı *benliğin sunumu* biçimlerinin

gözlemlenmesine son derece elverişli bir alan olduğu anlaşılabilir. Bunlara, meslek ve sosyal köken gibi, sosyologların gösterge olarak kullanmayı çok sevdikleri, en güvenilir toplumsal konum simgelerini manipüle etme amaçlı stratejileri de ekleyebiliriz. İlgili bir örnek Fransa'dan verilebilir: *Instituteurs*, ilkokul öğretmenleri, lise veya üniversite öğretim üyesi anlamına gelebilecek bir terimi kullanarak kendilerine *enseignants* derler; rahipler ve entelektüeller sosyal kökenlerini mütevazılaştırmaya çalışırken başka kategorilerden insanlar tersine kökenlerini abartmaya meylederler. Aynı çizgide ailevî, etnik, dinî, politik, meslekî veya cinsel grup üyeliği ilişkilerini manipüle etmek için tasarlanmış stratejiler; bu ilişkileri, mevcut somut duruma dayanarak ve aynı anda bir çok kolektife üyeliğin sağladığı olanakları, anlık ihtiyaçlar ışığında kullanarak tanımlanmış pratik çıkarlara ve işlevlere göre icrâ etmek veya gizlemek için tasarlanmış stratejiler düşünülebilir. (Bu tür stratejilerin muadilleri, görece farklılaşmamış toplumlarda, eyleyicilerin soykütüğü, aile, aşiret ve kabile aidiyetleri ile oynama biçimlerinde bulunabilir.)

Grupların bu simgesel manipülasyonu politik stratejilerde paradigmatik biçimini bulur: Böylece, uzayın iki kutbu ortasındaki nesnel konumları yüzünden, istikrarsız bir denge halinde ve birbirine karşıt iki ittifak arasında gidip gelerek alanın ara konumlarında bulunanlar, politik mücadelede onları kendi taraflarına çekmek isteyenlerin tamamen çelişen sınıflandırmalarının nesnesi olurlar. (Örneğin Fransız *kadroları* "sınıfın düşmanları" olarak işaretlenip "sermaye uşağı", veya tersine tahakküm altındaki sınıfa dahil edilerek sömürünün kurbanları olarak görülebilirler.)

Toplumsal dünyanın gerçekliği içinde kesin çizgileri olan sınırlar ve mutlak kopuşlar fiziksel dünyadakilerden daha fazla değildir. Bilimsel soruşturmanın bir dizi ölçüte dayanarak inşa etmemize izin verdiği kuramsal sınıflar arasındaki sınırlar, Rapoport'a ait bir mecazı kullanırsak, bir bulutun veya bir ormanın sınırlarına benzer. Bu sınırlar böylece çizgiler veya hayalî düzlemler olarak anlaşılabilir, öyle ki bir tarafta yoğunluk (ağaçların veya su buharının yoğunluğu gibi) daha fazla, ötekinde daha düşüktür. Hareketlendirilmiş veya hareketlendirilebilir grupların inşası, yani, bu grupları *temsil edebilecek* kalıcı bir örgütün kurumsallaştırılması *hukukî* bir form da alabilir. Toplumsal dünyadaki nesneler her zaman bir belirsizlik ve muğlaklık derecesine sahiptirler ve bu yüzden belirli bir semantik esneklik arz ederler. Birbiriyle yüzleşen ve dayanıklı kurumlar biçiminde nesneleştirilebilen farklı veya çatışan algılara ve inşalara zemin tedarik eden şey, işte bu kesinsizlik unsurudur. Mücadelelerde-

ki temel kozlardan biri gruplar arasındaki sınırların tanımıdır. Yani, kendilerini grup olarak kurarak ve öyle tezahür ederek, kendi ayrıştırma görüşlerini kabul ettirebilme yetisine, böylece toplumsal uzaydaki konumlarıyla uyuşan yatkınlıkların ve çıkarların zaferini garantileme yetisine sahip politik kuvvetlere dönüşebilecek grupların tanımı. Dolayısıyla gündelik yaşamın, eyleyicilerin benliklerini icrâ etme stratejileri üzerinden kendi temsiliyetlerini dayatmaya çabalayarak dünyayı değiştirmeye katkıda bulundukları bireysel mücadelelerinin yanında, politik kolektif mücadeleler bulunur. Modern toplumlarda nihaî hedefi devletin tekelindeki (meşru simgesel şiddet tekeli) tâyin etme gücü olan bu mücadelelerde eyleyiciler, temsil edilen şeyleri yaratan, bu şeyleri kamusal, resmî olarak var eden temsiliyetleri (mesela, protesto gösterileri) dayatmak için kavga verirler. Amaçları kendi toplumsal dünya görüşlerini ve bu görüşün dayandığı ayrıştırma ilkelerini resmî görüşe, *nomos*'a, resmî görüş ve ayrıştırma ilkesine dönüştürmektir.

Simgesel mücadelelerde koz haline gelen şey, toplumsal dünyanın meşru algılanışı ve kategorilere ayrıştırılmasının dayatılmasıdır, bir başka deyişle, simgesel gücün *dünyayı yapma* iktidarına dönüşmesidir, Nelson Goodman'ın (1978)[4] tabiriyle, gerçekliği yaratma ilkelerini dayatmak ve telkin etmektir. Özellikle, mevcut toplumsal cinsiyet, yaş, etnisite, bölge ve ulus meselelerinde işlemekte olan yerleşik birleştirme ve koparma, bağdaştırma ve ayrıştırma ilkelerini, yani, grupları ve onları temsil eden kurumları tanımlamak için kullanılan *kelimeler* üzerindeki iktidarı korumak veya dönüştürmek koz haline gelir. Tanımlayıcı biçimi grupları oluşturma ve onları kutsama veya kurumsallaştırma (özellikle kurumsallaştırma ritüelleri üzerinden, ki buradaki model evliliktir) gücü olan simgesel iktidar, Goodman'ın gökyüzünde bulunduğu ve isimlendirildiği anda varolmaya başlayan takımyıldızı örneğinde olduğu gibi, daha önceden belirsiz bir halde varolan bir şeyin nesnelleşmiş, kamusal, resmî bir halde varolmasını sağlama gücüne sahiptir. Hemen her zaman bir *temsiliyet* gücü ile birlikte gelen adlandırmanın icrâ gücü, potansiyel olarak bir bulut şeklinde tanımlanmış olsa bile toplumsal bir kolektife uygulandığı zaman, daha önce yanyana sıralanmış bireylerden oluşan bir topluluk olan şeyi kurumsallaşmış bir formda, yani birleşmiş bir kütle halinde vücuda getirir. Eyleyiciler arasındaki simgesel mücadele çoğunlukla, özel kabiliyetlerini sunarak hizmet ettikleri grupların sözcülüğünü yapan ve kapalı, göreli özerk bir alanda, yani, politika alanında karşı karşıya gelen temsiliyet uzmanlarının aracılığıyla yürütülür.

---

[4] Goodman'ın sınıflandırma üzerine çalışmaları için ayrıca Douglas ve Hull'ın (1992) derlemesi incelenebilir. - Türkçe'ye çevirenin notu.

Sosyal sınıfın, aynı zamanda da bütün sosyal grupların, ontolojik statüsü meselesi ile bir kez daha, ama tamamen başkalaşım geçirmiş bir formda, karşılaşacağımız yer de bu politika alanıdır. Kantorovicz'i[5] izleyerek, ortaçağ Latincesi'nde *corporatio*, "kurulmuş gövde", "birleşmiş gövde" denilen şeyin durumunu merak eden (bizim burada sınıfla ilgili merakımız gibi) fıkıh bilginlerinin düşüncelerine başvurabiliriz. Bu ontolojik statü meselesinde Hobbes gibi düşünürler, temsil edilen grubun onu temsil edenden veya temsiliyet olgusunun kendisinden, örneğin imzadan ya da imzayı tasdik eden mühürden (*sigillum authenticum* - kısaltma, logo anlamındaki Fransızca *sigle* kelimesi bundan türemiştir) farklı bir şey olmadığı sonucuna varmışlardı. Daha dolayımsız olarak ifade edelim: Temsil edilen grup, bu düşünürlere göre, grubu temsil eden birey, grubu zihnî olarak tasavvur eden ve sözlü olarak ifade eden ve adlandıran, grup adına eyleyen ve konuşan, gruba somut bir mevcudiyet veren, onu kendi kişiliğinde bedenselleştiren mümessil idi. Mümessil grubu görünür kılarak, grubun yerine kendini görünür kılarak, herşeyden önce, grup adına konuşarak, onu var ediyordu. (Bunların hepsi grubun bütün inancının deposu olan önderin, grubun büründüğü kültün nesnesi, "kişilik kültü" haline geldiği durumlarda daha iyi görülebilir.) Kısacası, işaretlenen, yani grup, işaretleyen ile, onu temsil eden bireyle, sözcüyle, büroyla, yerel sendikayla, komiteyle, konseyle özdeşleşmektedir. Bu, aynı ortaçağ fıkıh bilginlerinin zamanında "kilisenin gizemi", *mysterium ministerium* dedikleri şeydi. Bu gizem iki denklemde özetlenebilir. Birincisi müvekkillerle vekiller arasındaki denkliktir: Kilise Papa'dır; *status est magistratus*, makam ona sahip olan yargıcın kendisidir; veya XIV. Louis'ye göre "ben Devlet'im"; ya da Genel Sekreter Parti'dir ve Parti sınıfın kendisidir, vesaire. İkinci denklem ise vekilin onaylanmış varlığının müvekkiller grubunun varlığını içerdiğini anlatır. "Sınıf", "halk" (Robespierre "ben halkım" der), toplumsal cinsiyet, yaş grubu, Millet veya herhangi bir başka toplumsal kolektif *sadece ve sadece* hatırı sayılır bir ciddiye alınma ihtimaliyle kendisinin "sınıf", "halk", "Devlet", "Millet" olduğunu bildiren bir (ya da daha fazla) eyleyici mevcut ise varolabilir.

Sonuç olarak, bize sorulan soruya kısa bir cevap verecek olursak: Sosyal, cinsel, etnik veya başka bir "sınıf", sınıfın yerine ve onun adına konuşma ehliyeti verilmiş eyleyiciler var olduğunda vücut bulur. Bu eyleyiciler, onların sözcülük ve temsiliyet gücünü tanıyan, kendilerini de sınıfın üyeleri olarak

---

[5] Metinde yazarın soyadı bu şekilde dizilmiş olsa da Bourdieu burada Ernst Hartwig Kantorowicz'in (1957) ortaçağ politik teolojisi hakkındaki klasik çalışmasına gönderme yapıyor olsa gerek. - Türkçe'ye çevirenin notu.

gören ve bu şekilde sınıfa bir grubun sahip olabileceği yegâne varlık biçimini tevcih eden diğer eyleyicilere kendilerini dayatma yetisine sahiptirler. Ama bu tür bir analizin eksiksiz olabilmesi için şunu da göstermek gerekecektir: Art arda sıralanmış varlık halinden -fıkıh bilginleri buna *collectio personarium plurium*[6] derlerdi- tek bir vücut gibi konuşabilecek ve davranabilecek birleşik grup haline geçen eyleyiciler, *plena potentia agendi et loquendi*[7] ile donatılmış bir sözcü aracılığıyla bireysel eylem ve ifade araçlarından yoksun bırakıldıkları zaman, bâriz bir güçsüzleştirme içeren bu "adlandırma üzerinden varoluş" mantığı kendini çok daha acımasızca dayatır. Bu yüzden toplumsal uzaydaki konumlarına göre bazı eyleyiciler bazı kolektif varoluş formlarına erişebilme konusunda eşit fırsatlara sahip değildirler: Bazıları alçaltılmış, çoğu kez bir güçsüzleştirme / mülkiyetsizleştirme bedeli ödenerek kazanılmış varoluş formlarına mecbur edilirler, sınıf dediğimiz ("İngiliz işçi sınıfı" ifadesindeki gibi) şeyi temsil ettiği varsayılan "hareketler" ile karşılanan formlardır bunlar. Bazıları da, seçkin klüplerin paradigmatik örneği olduğu gruplaşmalarla (akademiler, yönetim kurulları, mütevelli heyetleri gibi) karşılanan, eşit ayrıcalıklara sahip olanların seçici toplaşması üzerinden tam bir birliğe erişme imkânı bulabilirler.

Evrensel olarak bilinen ve tanınan bir dünya görüşü meydana getirme mücadelesinde güç dengesi, çekişme içinde diğerlerine çeşitli görüşleri zorla kabul ettirmeye çalışanların biriktirdiği simgesel sermayeye ve bu görüşlerin gerçeklikte ne kadar temellendirilebilmiş olduğuna bağlıdır. Bu da akabinde tahakküm altına alınmış görüşlerin kurulma ve üstün gelebilme koşulları hakkındaki soruyu gündeme getirir. Öncelikle, dünyayı dönüştürmeye yönelik bir eylemin gerçeklikte temellendirilmiş olduğu zaman başarılı olma ihtimalinin artacağını söyleyebiliriz. Ancak bu bağlamda tahakküm altındakilerin bakış açısı üst üste iki defa tahrif edilir: İlk olarak kullandıkları algı kategorileri onlara dünyanın nesnel yapıları tarafından dayatılmıştır ve bu sebeple bu kategoriler dünya düzenine *doxa*'ya ait bir formda razı olunmasını teşvik ederler. İkinci olarak, hâkimiyet sahipleri kendi bakış açılarını kabul ettirmeye ve "kendi ayrıcalıklarının teodisesini" öneren suretler geliştirmeye çabalarlar. Buna rağmen ezilenler, aday gösterme / adlandırmanın[8] üzerinde kuramsal bir etki, bir tecelli etkisi yaratabileceği toplumsal dünya hakkında pratik us-

---

[6] Çoğul kişilerin topluluğu. - Türkçe'ye çevirenin notu.

[7] Eylemek ve konuşmak için tam yetki. - Türkçe'ye çevirenin notu.

[8] Buradaki *nomination* kelimesi, Bourdieu'nün iletmek istediği çifte anlamı taşıyor. Yetki verme, tâyin etmeyi karşılayan kelimenin Latince kökeni *nominare* "isimlendirmek" anlamına geliyor. - Türkçe'ye çevirenin notu.

talığa, pratik bilgiye de sahiptirler: Gerçeklikte sağlamca temellendirildiğinde isimlendirme sahiden yaratıcı bir kudret ihtiva eder. Goodman'ın takımyıldız keşfiyle ilgili verdiği örnekte gördüğümüz gibi ifşaat, zaten var olana onu başka bir düzeye, pratik ustalık düzeyine yerleştirerek vücut verir. Böylelikle kilisenin gizemi hakikate güç vererek gerçekten büyülü bir etki meydana getirir: Kelimeler şeyleri yaratabilir olurlar. Kelimeler, isimlendirdikleri grubun simgeleştirilmesine iştirak ederek, belirli bir süre için bile olsa, zaten var olan kolektifleri *gruplar biçiminde* yaratabilirler.

## Kaynakça

Boltanski, Luc (1982) *Les Cadres: La Formation d'un Groupe Social*, Paris, Minuit.

Champagne, Patrick (1979) "Jeunes Agriculteurs et Vieux Paysans. Crise de la Succession et Apparition du 'Troisième Âge'" *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 26-27: 83-107.

Douglas, Mary ve David Hull Edinburgh der. (1992) *How Classification Works: Nelson Goodman Among the Social Sciences*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Goffman, Erving (1963) *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gathering*, New York: Free Press.

Goodman, Nelson (1978) *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hackett.

Halbwachs, Maurice (1955) *Esquisse d'une Psychologie des Classes Sociales*, Paris: Librairie Marcel Rivière.

Kantorowicz, Ernst Hartwig (1957) *Kings's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press.

Lenoir, Rémi (1979) "L'invention du 'Troisième Âge' et la Constitution de Champ des Agents de Gestion de la Vielliesse" *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 26-27: 57-82.

Thompson, Edward P. (1963) *The Making of the English Working Class*, Harmonsworth: Penguin. [(2003) *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, İstanbul: İletişim.]

## Bourdieu'nün Konu Hakkındaki İngilizce Yayınları

(1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

(1977) "Symbolic Power" *Critique of Antropology* 4 (13-14): 77-85.

(1980) "A Diagram of Social Position and Life-Style" *Media, Culture and Society* 2 (3): 255-259.

(1981) "Men and Machines" *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies* içinde, Karen Knorr-Cetine ve Aaron V. Cicourel (der), Londra: Routledge and Kegan Paul.

(1983) "The Forms of Capital" *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* içinde, John G. Richardson (der), New York: Greenwood Press.

(1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

(1984) "Delegation and Political Fetishism" *Thesis Eleven* 10-11: 56-70.

(1985) "Social Space and the Genesis of Groups" *Theory and Society* 14: 723-744.

(1986) "From Rules to Strategies" *Cultural Anthropology* 1 (1): 110-120.

(1991) *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.

# "Gerçek İlişkiseldir"
# Pierre Bourdieu'nün Üretken Yapısalcılığının Epistemolojik Bir Analizi[1,2]

*Frédéric VANDENBERGHE*[3]

"Sözcüklere zamansal bir düzen kazandırmaya çalıştığımız kavramlar ve semboller, ilişkisel bir şeyler düzeninin yerini tutar."
(Langer, 1952: 58)

"Dünyanın varlıkları -ilişki kurun!" (Emirbayer, 1997: 312). Bu ilişkisel bir sosyolojinin temel ilkesi olabilir. Bourdieu Marx'tan ziyade Hegele'e ironik atıfta bulunan bir başka ilke seçer. Bourdieu, Searle'den Habermas ve Rawls'a kadar, günümüz felsefeleri üzerine sosyolojik yorumlar içeren *Paskalca Düşünceler*'de kendini bir Paskalcı olarak betimler (Bourdieu, 1997a: 9). Ancak onun 'üretken yapısalcılığı' (Harker *et al.*, 1990: 3), en iyi şekilde, doğa bilimlerindeki ilişkisel anlayışın sistematik olarak sosyal bilimlere aktarılması girişimi olarak anlaşılabilir: bu girişim, Marx, Weber, Durkheim ve

[1] *Sociological Theory*, vol. 17, no. 1, March 1999: 32-67.

[2] İngiltere, Uxbridge, Brunel Üniversitesi'nde Sosyoloji öğretim görevlisi. Bu makalenin kısa bir versiyonu ilk kez Eylül 1997 başlarında Glasgow Üniversitesi'nde Bourdieu'nün kültür teorisi üzerine bir konferansta sunulmuştur. Yararlı tavsiyeleri ve yapıcı eleştirileri için Craig Calhoun, Loïc Wacquant, Saa Meroe, Bridget Fowler, Frank Papon, Peter Wagner, Steve Woolgar, Miké Lynch, Dick Pels, David Oswell, José Maurício Dominquez ve iki anonim eleştirmene teşekkür borçluyum.

[3] Çeviri: Ümit Tatlıcan

Mauss'un (Brubaker, 1985: 747-749), ancak aynı zamanda Elias, Mannheim ve Goffman'ın düşüncelerinin, fenomenoloji (Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty), dil felsefesi (Wittgeinstein ve Austin) ve en azından son olarak yeni-Kantçı bir epistemolojinin (Bachelard ve Cassirer, ancak ayrıca Panofsky ve Lévi-Strauss'un) özgün sosyolojik bir sentezi olarak düşünülebilir -ayrıca Bourdieu kendini bir 'Bachelardcı' olarak betimleyebilirdi, hatta betimleyebilir.[4] Aslında Gaston Bachelard'ın Bourdieu üzerindeki etkisi, Fransız bilim tarihi ve bilim felsefesini tanımayan ve sadece dolaylı yoldan, Althusser, Foucault üzerinden veya *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı ünlü kitabı doğrudan Bachelard'dan etkilenen Kuhn'a ilgileri nedeniyle Bachelard, Koyré, Canguilhem, Meyerson veya Cavaillés'in isimleriyle karşılaşan Anglo-Amerikan bilginlerin dikkatinden çoğu kez kaçsa da, bu makalede, onun sosyal teorisini, en iyi şekilde, Bachelard'ın 'uygulamalı rasyonalizm'ini doğa bilimlerinden sosyal bilimlere sistematik olarak aktarma girişimi olarak gördüğümüzde kavrayabileceğimizi göstermek için, bu Fransız yazarın gelişme dönemine (bütün etkili düşüncelerinin şekillenme dönemi olan 16. yaş sonları ve 17 yaş başlarına) dönmek istiyorum.[5] Ancak, Bachelard'a odaklanması, Bourdieu'nün Ernst

---

[4] Bourdieu eklektik değil, sentezci ve sapkın bir düşünürdür. O Durkheim, Marx, Weber ve başkalarından yararlanır, ancak onlara eleştirel düzeltmeler getirdiği sürece Durkheimciliğe karşı bir Durkheimci, Weberciliğe karşı bir Weberci veya Marksizm'e karşı bir Marksist olarak da tanımlanabilir. Bu liste uzatılabilir ve hatta onunAlthusser'le Althusser'e karşı ve Habermas'la Habermas'a karşı düşündüğü söylenebilse de, Bachelard'a karşı Bachelard'la düşündüğü söylenemez.

[5] Yakın zamanlara kadar çoğu yorumcu genelde Fransız bilim tarihi ve felsefesi geleneğinin ve özelde Bachelard'ın önemli katkılarını gözden kaçırmıştır. Wacquant buna dikkat çeker (1996b: 152), Swartz da bu yanlışı düzeltir (Swartz, 1997: 31-36). O, *Kültür ve İktidar*'da, "Bourdieu'nün temel teorik ilgilerinden çoğunun bu felsefi gelenek ışığında anlaşılmadığı sürece çoğu İngiliz ve Amerikan sosyolojisi için anlaşılmaz olarak kaldığı"nı belirterek (Swartz, 1997: 31), Bachelard'ın Bourdieu üzerindeki etkisini analiz eder. Swartz ve Wacquant'dan önce Raynaud bu noktayı vurgulamış, fakat ne yazık ki, Bourdieu'nün sosyolojisini indirgemeci bir biçimde 'kaba materyalizmin seçkin bir örneği' olarak nitelendirmiştir (Raynaud, 1980: 93). Hatta Alexander (1995), bu kısmi nitelemeyi, ancak Bourdieu'nün düşüncesindeki Bachelardcı yana değinmeden benimsemiştir. Yoksa o, Bourdieu'yü post-pozitivist bilim felsefesini göz ardı etmekle eleştirmezdi. Oldukça polemik tarzını ve Fransız kültürel üretim alanının felsefi ve siyasal ayrıntıları konusundaki yüzeysel bilgisinin yol açtığı bazı şüpheli açıklamalarını bir tarafa bırakırsak (Alexander'ın oldukça şiddetli bir eleştirisi için, bkz. Wacquant, 1996c), Alexander'ın Bourdieu'yü meta-eleştirisinin haklı olabileceğini düşünüyorum. Aslında Bourdieu'nün 'semptomatik' bir okumasını yapmak [eleştirel, ancak onun içinde olmayan şeyi görmeye, içindeki derin yapıyı bulmaya çalışarak okumak (Per Månson, 'Marxism', *Classical and Modern Social* Theory, eds. H. Anderson and L. B. Kaspersen, Blackwell, 2000, s. 132-133- ç.n.)] mümkün olsa bile, bunun kesinlikle onaylayabileceğim tek okuma olmadığını eklemek istiyorum -esasen, Alexander'ın *Sosyolojide Teorik Mantık* (Alexander, 1982-1983) adlı çalışmasının Habermascı bir okumasından esinlenerek, Adomo'nun eleştirel teorisinin -bir ölçüde Bourdieu'nünkini andıran- bir meta-eleştirisini sundum (Vandenberghe, 1998: 55-103). Ancak Bourdieu Adomo değildir. Adomo (teolojik vurgulardan yoksun) aşırı-determinist bir Bourdieu olarak okunabilse de, Bourdieu'yü *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni okur gibi okumanın daha indirgemeci olduğunu düşünüyorum. Gerçekte, Bourdieu'yü iradi bir biçimde, Habermas'ın normatif 'iletişimsel eylem teorisi'nin sosyolojik bir tamamlayıcısı ve bu teoriye bir giriş olarak okuyorum. Bu arada, Bourdieu'ye saldırıların düzeyi onun sert ve keskin kitapçığının yayınlanmasıyla tarihsel bir alt noktaya inmiştir. *Bilim Adamı ve Siyaset*'te, *Pierre Bourdieu'nün terörist sosyolojisi üzerine bir deneme* başlıklı saldırgan bir üslûba sahip yazıda, bir komünist parti tarihçisi ve aşırı sağcı Verdès-Leroux, artık Bourdieu'nün çalışmasındaki Althusserci vurguları

Cassirer'in matematikten fizik ve dilbilime kadar bütün modern bilimlerde ilişkisel ilke üzerine proto-yapısalcı analizlerine borcunu görmemizi engellememelidir.[6] Gerçekte, Bourdieu'nün ilerletici araştırma programının (Lakatos) yanlışlanabilir meta-bilimsel 'katı çekirdeği'ni, Bachelard'ın rasyonalizminin Cassirer'in ilişkiselciliğiyle sofistike bir sentezi biçimlendirmiştir. Bu iki etki birlikte, sosyolojik bir kültürel malların üretimi, dolaşımı ve tüketimi alanları teorisine temel teşkil eden ve onu üreten bir meta-teorik bilgi sosyolojisi oluşturur. Bu yapısalcı meta-bilgi-teorisi, pozitivist değil, natüralisttir. Bourdieu, çağdaş eleştirel realistler (Harré, Hesser, Bhaskar, vb.) gibi, pozitivist-olmayan bir doğa bilimleri epistemolojisini savunur ve onu natüralist bir sosyal bilim imkânı sağlayacak biçimde sistematik olarak yeniden formüle eder.[7] Bu makalede, kendiliğindenci gerçeklik anlayışlarından epistemolojik kopuşu başaramayan realist (empirist) ve özcü (ilişkisel-olmayan) bilim felsefelerine ismen saldırılarına rağmen,[8] Bourdieu'nün sosyolojik meta-biliminin rasyonalist bir eleştirel realizm biçimini temsil ettiğini göstermek istiyorum. Genelde Bourdieu'nün yaklaşımına sıcak baksam da, pozitif bir rasyonalizm eleştirisi formüle etmek ve rasyonalizmden realizme felsefi bir dönüştürmenin zorun-

didiklemeyi bırakıp, Bourdieu ve Lenin arasında doğrudan paralellik kurar -artık o bir düşünür değil, taktisyendir. Sartrecı 'tam aydın' tipinin yeniden canlanan bir örneği ve radikal solun ('solun solu'nun) bir sözcüsü olarak Bourdieu'nün popülaritesinin (veya düşük popülaritesinin) son zamanlardaki hızlı yükselişi, son kitabı *Erkek Egemenliği*'nin olağandışı başarısı ve kitabın o yaz beşinci baskıya ulaşması gibi faktörler, onun (Mongin, L. Ferry, Finkielkraut, Debray, Grignon gibi) eski düşmanlarını polemik atışmalara ve *bu adama karşı* koordine bir dizi saldırıya yöneltti.

6 Bir başka sosyologdan ziyade Bourdieu, - o Editions Minuit'te yöneticiliğini yaptığı derleme çalışmasında Cassirer üzerine yazmıştır- Cassirer'den iki şekilde etkilenmiştir. İlk olarak, Cassirer'in sembolik formlar felsefesinin sembolik şiddet teorisi üzerindeki etkisi, Bourdieu tarafından çalışmasının bu merkezi teması üzerine temel ifadesinde açıkça kabul edilir ve tartışılır (krş. Bourdieu, 1977: 404-411). Burada Cassirerci mirasın bu yanını tartışmayacak, daha ziyade Cassirer'in ilişkisel bilgi anlayışı üzerine kendi yorumuma odaklanarak, Bourdieu'nün bu anlayışı tam kapsamlı bir 'alanın özellikleri teorisi'ne nasıl dâhil ettiğini göstereceğim. Ayrıca, Bourdieu'nün Cassirer'in Hamburg, Warburg Enstitüsü'nde meslektaşı olan Panofsky'e borcunu açıklamayı düşünüyorum, ancak ne yazık ki bu analizi bir başka zamana ertelemek zorundayım.

7 'Transendental realizm' ve 'eleştirel natüralizm' terimlerinin kısaltılmasıyla oluşturulan 'eleştirel realizm'le, felsefe ve insan bilimlerinde Roy Bhaskar'ın yol açtığı ve ilham kaynağını onun etkileyici kitapları *Realist Bir Bilim Teorisi* (1978) ve *Natüralizm İmkânı*'ndan (1989a) alan İngiliz temelli anti-pozitivist hareketi anlatıyorum. Eleştirel realizm, Putnam ve Van Fraassen'in bir 'hakikât realizmi' olan realizminden farklı olarak, bir 'varlık realizmi' biçimidir. Bu yaklaşımlardan ikincisi teorilerin varsayılan hakikâtine odaklanırken, ilki öncelikle varlıklar, yapılar, üretim mekanizmaları ve nedensel güçlerle ilgilenir. Bhaskar'ın felsefesine genel bir giriş için bkz. Bhaskar, 1989b; realist hareketle ilgili kaliteli temel okuma metinleri için, bkz. Archer *et al.*, 1998; sosyal teoride bir realist araştırma örneği için, bkz. Benton, 1977; Keat ve Urry, 1982; Qutwaite, 1987, Layder, 1990; Archer, 1995.

8 Bourdieu daha önceki çalışmalarında 'realizm' terimini her zaman empiristlerin naif realizmine saldırmak için *Kampfwort* olarak kullanır. Ancak son zamanlarda, realist sıfatı Anglo-Sakson doğa bilimleri ve sosyal bilimler felsefesindeki realist hareketle muhtemel bir tanışıklığı ima eden daha olumlu anlamlar kazanmıştır. Örneğin, Bourdieu'nün kendi epistemolojisini 'birbirinden ayrılamayacak ölçüde inşacı ve realist' olarak betimlediği *Devlet Soyluları*'na (Bourdieu, 1989: 196) veya kuşkusuz, kendisinden bir 'realist inşacı' olarak söz ettiği, kendiliğindenci toplumsal anlayışlar ve ön-düşüncelerden zorunlu kopuşa ısrarlı vurgusundan daha uzak görünen kitabı *Toplumun Sefaleti*'ne (Bourdieu *et al.*, 1993a: 915-916) bakınız.

luluğunu göstermek istiyorum. Felsefi zemin temizlendikten sonra genetik yapısalcılığın çekirdeğini oluşturan ilişkisel anlayışı sistematik olarak yeniden inşaya geçeceğim. Bourdieu'nün Bachelard'ın peşinde empirist bilim açıklamalarından nasıl *uzaklaştığını* ve alanlar teorisiyle olguları kavramsal olarak nasıl yakaladığı, inşa ettiği ve açıkladığını daha ayrıntılı olarak araştıracağım. Bu bağlamda ayrıca, Bachelard'ın felsefi antinomileri aşma girişiminde olduğu gibi, alanları eylemlere bağlayan ve ikisi arasında arabulucu konumdaki yapıları açıklayarak, ünlü habitus kavramını açacak ve bu kavramı onun eleştirel teorisine hayat veren ahlâkî ve siyasal niyetlerine uygun çizgide daha iradeci bir yöne kaydırmaya çalışacağım. Meta-teorik bir sosyolojik bilgi teorisi analizinden sonra, Bourdieu'nün ilişkisel düşünce biçiminin somut bir uygulaması olarak genel alanlar teorisini analiz edecek ve alanlar ve alt-alanların genel ilkeleri ve özellikleri hakkında oldukça formel bir açıklama sunacağım. Bu alanlar teorisinin Bachelard'ın rasyonalist ve Cassirer'in ilişkiselci doğa bilimleri meta-teorilerini buluşturan sosyolojik bir uygulama olduğunu göstermek için, Bourdieu'nün dinsel ve ardından bilimsel alan teorileri üzerinde duracak ve onların Weberci ve Mannheimcı yansımalarını araştıracağım. Nihayetinde, bu yazıyı Avrupa Sosyoloji Merkezi'nin araştırma programı üzerine genel bir değerlendirmeyle ve etik hakkında son bir soruyla bitireceğim.

## 1. Natüralizm İmkânı

Toplum hangi ölçüde doğa gibi araştırılabilir? Sosyal bilimler felsefesinin temel bir meselesi olan bu sorunun sosyal bilimlerde natüralizm imkânıyla ilişkili olduğu rahatça söylenebilir (Bhaskar, 1989a). Bu konunun tarihi sosyolojinin ikili temeli Auguste Comte ve Wilhelm Dilthey'dan beri bu karmaşık soruya ters yönde cevaplar veren iki gelenek arasında bir tartışmada kutuplaşmıştır. Yakın felsefi ataları Hume, Comte, Mill, Mach ve Viyana Çevresinin çalışmaları olan natüralist bir gelenekte, bilimleri (fiilen ve ideal düzeyde) birleştiren şeyin -son örnekte, iki gözlenebilir olayın düzenli ardışıklığı olarak (Humecu) yasa anlayışına dayanan- pozitivist ilkelere uymaları olduğu öne sürülür. Ancak, pozitivizme karşı olan ve felsefi atalarını Vico, Kant, Hegel, Dilthey, Husserl ve Wittgeinstein'da bulan natüralizm-karşıtı gelenekte, doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında inceleme-nesnelerinin farklı olmasından kaynaklanan bir yöntem ayrılığı olduğu öne sürülür. Bu hermeneutik gelenek için, sosyal bilimlerin inceleme-konusu temelde anlamlı nesnelerden oluşur ve onların amacı bu nesnelerin anlamını ortaya koymaktır.

Bu tartışmacıların ortak temel hatası, Bourdieu'nün deyişiyle, "doğa bilimleri epistemolojisini yanlış biçimde ortaya koymaları" (Bourdieu, *et al.*, 1973: 18) ve buna bağlı olarak özünde pozitivist bir doğa bilim açıklamasını veya en azından empirist bir ontolojiyi kabul etmeleridir. Gerçekte bana göre, bilim felsefesinde, özelde Harré'nin çalışmasında gözlediğimiz ve Roy Bhaskar'ın (Bhaskar, 1978) 'transendental realizm' başlığı altında sistemleştirdiği yeni gelişmeler, 'bilim'in gerçekte bilim insanlarının uyguladıkları ve epistemolojiyle refleksif olarak yeniden inşa edilen pozitivist ilkelere uymadığını inandırıcı bir biçimde göstermiştir.[9] Bilimler, daha ziyade, gözlenemeyen 'numenal yapılar'ın (Bachelard) bilgisini sunmak için, duyusal verilerin bize gösterdiği olguların 'arkasında' veya 'ardında' yatan şeylere veya bir ölçüde bu fenomenleri zorunlu kılan 'üretici mekanizmalar'a (Harré) ulaşmaya çalışırken, düzenli olgular dizisi hakkında -evrensel yasalarda karşılaştığımız türde- tümevarımsal genellemelere ulaşmaya çalışmazlar. Bu karşı-Humecu perspektif içinde, yasalar artık düzenli olaylar birlikteliğini anlatmaz, aksine bu yasalar, eğilimsel terimler içinde, temel üretici mekanizmaların nedensel güçleri veya daha kesin bir ifadeyle eğilimleri olarak analiz edilir. Bu 'derin' yapılar ve olgular-üstü mekanizmaların bir araya gelen eğilimleri gözlenebilen olayları yaratır, ancak bu olaylar etraflarında kendilerini gözleyen biri olmasa da ortaya çıkabilirler ve numenal yapıların eğilimleri, gerçeklikte gözlenebilir değişim üretecek biçimde birbirleriyle etkileşmediklerinde bile, aynı kalır. Transendental realizm, böylece, sürekli bir araya gelen deneyler ve atomik olaylar epistemolojisi yerine, gözlenemeyen nedensel güçler ve mekanizmalar ontolojisi geliştirir. Ve o yasaları, olayların sürekli bir araya gelişleri olarak değil, her zaman algılanması mümkün olmayabilen olayları yaratan temel mekanizmaların eğilimlerine göre analiz eder. "Eğilimler, insanlar tarafından uygulanmamış, uygulanmış-gerçekleşmemiş ve gerçekleşmiş-algılanmamış (veya yakalanmamış) olabilirler" (Bhaskar, 1978: 184).[10]

---

9 Eleştirel realizm pozitivizmin tabutuna çakılan son çividir -kuşkusuz o, Marx'ın sözleriyle 'bir farsta olduğu gibi' merhumun ikinci kez ortaya çıkma ihtimalini engellemez. Pozitivist doğa bilimleri açıklamalarının gücü, Habermas'ınki gibi açık sözlü pozitivist bilimcilik eleştirisinde bile Comte, Mach gibi pozitivistlerin hatalı yorumlarının ve hatta Popper'ın yüzey değerinin etkisiyle ölçülebilir (bkz. Habermas, 1971).

10 Numenal yapılar ve üretim mekanizmalarının sadece sonuçları aracılığıyla gözlenebilmeleri onların temsili konusunda problemler yaratır: Bu olgular-üstü yapıların varolduklarını nasıl biliriz? Gözlenemeyenin gözlenen üzerindeki önceliğine kim karar verir? Kim bu yapılardan konuşur? Kim onların adına konuşur? Olgular-üstü mekanizmaların temsili ve bilimde sözcülerin rolü hakkındaki sorular sayesinde refleksif bir entellektüeller sosyolojine ulaşırız (Pels, 1997). Bu noktada bir ekleme ve 'bilen kim?' verimli bir işbirliği bile olabilir, realist ve rasyonalist inşacılık biçimleri ve onların Callon (1986), Latour (1987) ve Law (1994) gibi 'Aktör-Ağ Teorisyenleri'nin radikal inşacılığı tarafından temsil edilen nominalist benzerleri arasında verimli bir işbirliği sağlanabilir. Yine de, böyle bir işbirliği, radikal inşacıların ontolojik nihilizmi terk etmelerini ve 'özcülük-karşıtı ekseni (rölativizm, inşacılık ve refleksiviteyi)' (Grint and Voolgar, 1997: 5), sadece metodolojik amaçla,

Bhaskar, bilimleri 'mezardan çıkarmak' ve onların algılar ve duyu verilerine empirist sabitlenmelerini aşmak için, empiristlerin 'düz ontoloji'sinin yerine örtüşen gerçek, fiili ve empirik alanları birbirinden ayıran daha tabakalı bir gerçeklik anlayışını geçirmeyi önerir (Bhaskar, 1978: 56-62). Gerçeğin alanı genellikle doğrudan gözleme elverişli olmayan olgular-üstü üretim mekanizmaları ve yapılardan meydana geliyorsa, fiili ve empiriğin alanları, sırasıyla, bu mekanizmalar ve yapıların ürettiği olayların kalıplarını ve onların kavrandığı deneyimleri içerir. Gerçeğin alanının empiriğin alanına indirgenemeyeceği veya bileşik olmadıkları dikkate alınırsa, Bishop Berkeley ve empirist realistler basitçe hatalıdır: olmak algılanmak *değildir*. Gerçekliğin onunla ilişkili gözlemlerimiz ve betimlemelerimizden bağımsız olması, gerçekliği bu gözlemler ve (yeniden)-betimlemelerden bağımsız olarak bilebileceğimiz anlamına gelmez. Gerçeklik sadece kategoriler, teoriler ve kavramsal çerçeveler sayesinde bilinebilir, ancak -Kuhn, Foucault ve Rorty *cüretimi affetsin*- onlar dünyanın yapısını belirlemezler. Gözlemler her zaman teoriler, teoriler de gözlemler tarafından üst-belirlenir, ancak ontolojik sorunları epistemolojik sorunlara indirgemeyi içeren 'epistemik hata'ya (Bhaskar, 1978: 36-38) düşmek istemiyorsak, 'bilimin geçişli' *ve* 'geçişsiz nesneleri' arasında (Bhaskar, 1978: 17), kategorilerimiz, teorilerimiz ve kavramsal çerçevelerimiz *ile* doğa dünyası ve toplumsal dünyayı oluşturan gerçek varlıklar, mekanizmalar, yapılar ve ilişkiler arasında kategorik bir ayrım yapmamız gerekir. Epistemik veya geçişli *ve* ontik veya geçişsiz bilgi düzeyleri arasında bu ayrım yapılmadığında, nesnelere ilişkin toplumsal-tarihsel olarak belirlenmiş bilgimizi bizzat bilgi nesnelerine yansıtma, birinin yerine diğerini geçirme ve bu yansıtılmış nesneyi bizzat kendi halinde bir şey olarak alma riski altındayızdır: sonuç, dünyanın kelimenin tam anlamıyla benim iradem ve sunumuma dönüşmesi, şeyleşmesidir.[11]

---

'gerçekliğin' -yani, kuşkusuz, hakkında bir kavrama sahip olmasak da köpeğin havlamasına benzer biçimde betimlemelerden bağımsız olarak varolan gerçekliğin değil, gerçekliğe ilişkin betimlemeler, yeniden-betimlemeler ve inşaların- kendi sözcüleri tarafından sıradan bir şey olarak 'icra edilerek' nasıl inşa edildiğini göstermek için kullanmalarını gerektirir. Ontolojik nominalizmden epistemolojik nominalizme doğru böyle bir hareket 'yapı-bozumcu' bir duruştan gerçekte 'inşacı' bir duruşa önemli bir geçişi içerir -ancak '*metnin dışında hiçbir şey yoktur*' diyen Derrida gibi çoğu meta-refleksiviteci de davet edilebilir.

[11] Kimi zaman, bilim insanlarının betimleyerek dünyayı inşa ettiklerini düşünmeleri, şüpheci olabilmeleri ve hatta kendi laboratuar yaşantılarını gözleyen (Latour and Woolgar, 1979) ve temsil ve nesne ayrımını ortadan kaldırmaya çalışan (Woolgar, 1991: 21-22) sosyologların geleneksel bilinemezciliğini paylaşmaları bilginin geçişli ve geçişsiz boyutlarının önemini azaltmaz ve azaltmamalıdır. Bilim ve teknoloji sosyolojisi bilginin (geçişsiz değil) sadece geçişli boyutlarıyla ilgilenir. Bu bir kez takdir edildiğinde Latour ve Woolgar'ın en provokatif yargılarını bile kabul edebiliriz: "Yapay inşayı gözleyerek, 'gerçeklik'in (tırnaklar sonradan eklenmiştir) inşanın nedeninden ziyade bir tartışmanın çözüme kavuşturulmasının sonucu olduğunu gösterdik. 'Gerçeklik' (tırnaklar sonradan eklenmiştir) bu inşanın nedeninden ziyade sonucuysa, bu bir bilim insanının etkinliğinin gerçekliğe (tırnaklar kaldırılmıştır) değil, aksine önermeler üzerindeki bu işlemlere yönelik olduğu anlamına gelir" (Latour and Woolgar, 1979: 236-237).

Hem natüralizmin pozitivist savunucularının hem de onları eleştiren hermeneutiklerin özünde pozitivist doğa bilimleri açıklamalarının tamiri mümkün olmadığına göre, sosyal bilimlerde natüralizmin imkânıyla ilgili soru daha farklı bir biçimde ortaya konabilir. Artık, pozitivizm reddedilip çürütüldüğünde, fenomenolojik ve hermeneutik geleneğin katkıları ve üçüncü bir konum imkânı öne çıkartılabilir veya (Giddens bağışlasın) bir 'üçüncü yol', yani ehliyetli, fenomenolojik olarak biçimlendirilmiş ve 'pozitivist-olmayan natüralizme hermeneutik olarak duyarlı' bir konum aranabilir.[12] Bourdieu, d'Ulm Sokağı, 'Ecole Normale Sup'ta okumuş döneminin diğer Fransız sosyologları ve felsefecileri (örneğin, Dasenti, Macherey, Badiou) gibi, 'epistemolojik problemlerle neredeyse takıntılı bir meşguliyet' olarak betimlediği felsefi bir 'tarihsel epistemoloji' geleneğinin ürünüdür (Bourdieu and Passeron, 1967: 197-198). Neticede, Bourdieu'nün toplumsal natüralizm imkânını araştıran sistematik bir sosyolojik bilgi teorisi geliştirmesi sürpriz değildir. Artık, Bachelard'ın rasyonalizmine borçlarını göstererek ve bu anlayışı Bhaskar'ın eleştirel realizmiyle karşılaştırarak, Bourdieu'nün yapısalcı epistemolojisinin analizine geçiyorum. Söylemeye gerek yok ki, Bourdieu sadece Bachelard veya Cassirer'in bir 'uygulayıcı'sı olarak görülemez. Onların ikisi de sosyolojiye doğrudan katkıda bulunmamıştır, fakat *Ayrım*'ın yazarı kendi disiplin alanımız için tartışılmaz bir katkıya sahiptir ve bundan kuşku duyulamaz.

## 2. Sosyolojik Bilgi Teorisi

### *2. 1. Rasyonalizme Karşı Realizm*

Bourdieu, artık 'neredeyse skolastik bir kitap' olarak betimlediği, fakat içinde tüm yapısal sosyolojisinin dayandığı temel epistemolojik ve metodolojik ilkeleri barındıran çalışması *Sosyoloji Zanaatı*'nda (*La Méiter de Sociologue*), "bütün eylem imkânlarının koşullarını ve bütün sosyolojik ve sadece sosyolojik söylemleri uygun biçimde tanımlayan ilkeler sistemini içeren" bir 'sosyolojik bilgi teorisi' ortaya koyar (Bourdieu et al., 1973: 15-16 ve 48; ayrıca, Bourdieu, 1968: 681-82). O, sosyolojik bilgi teorisinin epistemolojik ve mantıksal ilkelerinin, bütün bilimlerin dayandığı ilkelerin sosyolojik özelleşmeleri oldukları

[12] Bhaskar'ın ontolojik sınırlarla, örneğin kavrama-bağlılık, etkinliğe-bağlılık ve -toplumsal alanın natüralist araştırmacıya empoze ettiği ve doğa bilimlerinin yöntemlerinin sosyal bilimlere tamamen ve koşulsuz olarak aktarılmasını engelleyen- toplumsal yapıların zamana-mekâna özgülükleriyle ilgili araştırması en azından belirli ölçüde Giddens'ın yapılaşma teorisine benzer bir dönüştürücü toplumsal eylem modeline yol açmıştır (bkz. Bhaskar, 1989a; Giddens ve Bhaskar'ın eleştirel bir karşılaştırılması için, bkz. Archer, 1988: 72-100; 1995: 87-134).

sürece meta-bilimsel olduklarını vurgular. Sosyolojik bilgi teorisinin ilkeleri, içselleştirildiklerinde 'sosyolojik habitus'u oluşturur, yani onlar sosyologun soyut ilkelerinin somut empirik araştırmalarda işlemsel olarak uygulanması eğilimine dönüşürler (Bourdieu et al., 1973: 16; ayrıca bkz. Brubaker, 1993).

Bourdieu'nün ünlü École Normale Superieure'deki öğretmenlerinden biri olan, sonradan felsefeye geçmiş eski posta memuru Bachelard'ın sosyal bilimlerde buluşun mantığı üzerine ilk epistemolojik düşüncelerinden neredeyse Durkeim'inkiler kadar sık alıntı yapılmıştır. Sosyolojik bilgi teorisi yakından incelendiğinde, Fransız sosyologumuzun kendi temel ilkelerini Bachelard'ın doğa bilimlerinin teorik pratiklerini rasyonalist tarzda yeniden inşa girişiminden ödünç aldığı görülür. Bachelard, öncelikle, bilim insanlarının 'gündelik' felsefesini, yani onların kendiliğinden pratiklerinde örtük halde bulunan (kendi pratikleri üzerinde düşündüklerinde yönelme eğiliminde oldukları empirik pozitivizm okulları içinde şekillendirilmiş 'gece' felsefesine karşı çıkarak eleştirdiği) felsefeyi yeniden inşa eder (Bachelard, 1940: 13; 1953; 19). Kimya, biyoloji ve özellikle fizikteki (görelilik teorisi ve kuantum fiziği gibi) bilimsel devrimlerin epistemolojik içerimlerini araştıran Bachelard, bu köklü dönüşümlerin hem idealist bilimsel akıl açıklamalarının apriorizminin hem de pozitivist bilim açıklamalarının saf empirizminin temellerini yıktığı sonucuna varır. Bachelard'ın epistemolojisi sentetik veya kendi sözleriyle 'diyalektik' ve 'söylemsel'dir. O diyalektiktir, ancak Hegelci bir biçimde kapalı olduğu ve tam bir bütünlüğü amaçladığı için değil, aksine düşüncenin hareketi -belirli bir kavramsal çerçevenin keşfedildiği, aşıldığı ve daha önce dışarıda kalan yanı da içeren genel bir çerçeveyle bütünleştirildiği- asla bitmeyen bir 'sarmal hareket' ('*mouvement d'enveloppement*') olarak görüldüğü için (Bachelard, 1940: 137). Bachelard, aynı diyalektik eğilim içinde, bilimsel çalışmaların pratik mantığının doğal olarak felsefi idealist rasyonalizm ve empirist realizm karşıtlıklarını aştığını göstermeye çalışır.[13] Uygulamalı bilimsel çalışmalar yapanlar felsefi tartışmalarla ve antinomilerle uğraşmazlar. Onlar kendiliğinden ve eklektik bir biçimde, idealistlerin tasavvurlarını (rasyonalizmi) felsefecilerin ayrı tutma ve uyuşmaz olduklarını ilân etme eğiliminde oldukları empiristlerin öğrenilmiş deneyleri (realizm) ile birleştirirler. Nitekim onların üzerinde hareket ettikleri ve soyut teoriyi (rasyonalizmi) somut araştırma (empirizm) ile birleştiren sentetik felsefe Bachelard tarafından 'uygulamalı rasyonalizm'

[13] Bourdieu'nün, akıl hocası gibi, aşmaya çalışmadan bir antinomiyi kabul edemeyeceğini söylemek gerekir mi? Bu açıdan, düşüncenin hataları ve sınırları çok kullanışlı olabilir. Hatalar ve sınırlılıklar burada düzeltilebilir, giderilebilir ve bu yüzden düşünceler gerçeğin araçlarıdırlar ve 'geçici olarak gerçek' olarak anlaşılan -gerçeğe yakın düşen- yanlışlanmaya açık şeylerdir.

(Bachelard, 1949) veya 'rasyonel materyalizm' (Bachelard, 1953) olarak adlandırılır. Onlar basitçe olgular toplamazlar, aksine fenomenal olguları gerektiren soyut teorik numenal yapı modelleri inşa ederler ve teknik olarak 'gerçekleştirilebilir' deneyler başlatırlar ve teorinin numenal yapıların muhtemel bir ürünü olduğu varsayımı altında, fenomeni somut olarak görünür kılacak deneyler başlatırlar. Bilim insanı, soyut teorik donanıma sahip olduğunda olguyu teknik olarak yaratır veya 'gerçekleştirir'. Ancak Bachelard'ın, empiristlerin saf realizminden kopmak için 'epistemolojik çizginin yönü'yle ilgili kuşkularını bir yana bıraktığını vurgulamak gerekir; o, Aristoteles'ten Bacon'a kadar tüm filozofların itiraf ettiği gibi, 'genelden gerçeğe' değil, 'ilişkiselden gerçeğe' doğru ilerleyen bir şeydir (Bachelard, 1934: 8). Öncelik açıkça teorik düşünceye ve teorik nesnenin inşasına verilir, empiristlerin 'saf algı'sına değil. Teorinin 'gerçekleşmesi'yle (1964: 98) gerçek fiilen rasyonelleşir. O paradoksal olarak, Gilles-Gaston Granger'ın çok iyi ifade ettiği gibi, bilimin 'bir soyutlama alanı aracılığıyla bir şekilde' gerçeklikle daha kesin ve daha nüfuz edici bir ilişki kurmasıdır (Granger, aktaran Hamel, 1977: 16). Olgulara doğrudan ulaşılamadığında, ancak onun teorinin teknik uygulamasının dolaylı bir sonucu olduğu söylenebildiğinde, Bachelard'ın realizmi bir "ikinci konum realizmi, alışılan gerçeklik temelinde tepki veren bir realizm, kavrayış ve deneyimli akıldan oluşan bir realizm" olarak nitelendirilebilir (Bachelard, 1934: 9).

Bu ikinci konum realizmini Bhaskar'ın transendental realizmiyle karşılaştırdığımızda (bir karşılaştırma için, bkz. Bhaskar, 1989b: 41-48), ikisinin de standart pozitivist doğa bilimleri açıklamasına karşı çıktığını ve onu reddettiğini açıkça görebiliriz. Empirizme karşı ikisi de olguların teori yüklülüğünü ve bizzat fenomenleri gerektiren ve bu fenomenleri açıklayan olgular-üstü numenal yapılar ve üretim mekanizmalarının önemini vurgular. Bununla beraber, gördüğümüz gibi, bilginin göreliliği (geçişli veya epistemolojik boyut) karşısında varlığın bağımsız gerçekliği (geçişsiz veya ontolojik boyut) anlayışını açıkça sürdürmeye çalışan Bhaskar'ın transendental realizmi açısından bakıldığında, Bachelard'ın realizmi, özünde bilim ve varlığın bağımlılığının gerçek doğasını bir ölçüde tersine çeviren sofistike bir yeni-Kantçı transendental idealizm biçimi olarak ortaya çıkar.[14] Eleştirel realizm için ontoloji basitçe epis-

[14] Dünya-sosyolojisi alanı henüz birleşik bir alan değildir. O ulusal çizgiler içindeki bölünmüşlüğünü sürdürür. Bu muhtemelen, Fransız rasyonalist *epistemoloji* geleneğine (Bachelard, Koyré, Canguilhem, Duhem, Cavaillés) veya Alman yeni-Kantçı *Wissenschaftslehre* geleneğine (Lask, Cassirer, Panofsk) yabancı olan bazı Anglo-Sakson yorumcuların, 'eleştirel realist' olarak betimleyerek (örneğin, Harker *et al.*, 1990: 201; Jenkins, 1992: 95-96; Fowler, 1997: 6, 17, 82), kendi bilim felsefesi markalarını Bourdieu'nün konumuna yansıtmalarının nedenini (Bhaskar) açıklar. Bu hatalı yansıtmanın, yine de, epistemolojik ve meta-teorik analiz düzeyleri arasındaki karışıklıktan kaynaklandığı kolayca anlaşılabilir. Epistemolojik terimler içinde, Bourdieu yeni-

temolojiye indirgenemese de, Bachelard kaçamak konuşur ve bazen, dünyanın ne olduğunun -bir sorunsal olmasa da, daha tartışmalı olan- bilim sayesinde bilinebileceğini, dünyanın bilim sayesinde olduğu şey olduğunu öne sürer. Çünkü Bachelard bilimin dünyaya insanların bilebileceği bir yapı kazandırdığına inanırken, Bhaskar da dünyanın bilimi mümkün kılan bir yapıya sahip olduğunu düşünür. Bhaskar'ın perspektifinden, Fransız bilimsel düşünceler tarihçisi bu yüzden 'epistemik hata'ya düşmektedir, çünkü o, varlık hakkındaki önermelerin bilgi hakkında önermelere indirgenebileceğini varsayarak, yanlış bir biçimde, doğası bilim tarafından belirlenen dünyanın sadece bilimden hareketle bilinebileceği sonucuna varmaktadır. Varlığın bizzat varlığın bilgisine göre analiz edilebileceği, felsefenin "ağı betimleyen şeyi değil, Wittgeinstein'ın sözleriyle, sadece ağı ele alması"nın yeterli olduğu (Witgeinstein, 1961: 6.35) düşüncesi, bilimin araştırdığından bağımsız bir dünyanın dağılmasıyla sonuçlanmıştır -örneğin, Kuhn'un problemli önermesine göre, "paradigmalar değiştiğinde onlarla birlikte dünya da değişir" (Kuhn, 1970: 111).

Bourdieu'nün empirik araştırmaya büyük önem vermesine ve toplumsal nesnelerin sosyal bilimden bağımsız olmadıkları ve nedensel olarak ondan etkilenebilecekleri gerçeğine rağmen, onun da aynı epistemik hataya düştüğüne inanıyorum. Yapısalcı ataları (Lévi-Strauss, Althusser ve Foucault) gibi Bourdieu da realist ve geleneksel bir bilim anlayışı arasında bocalar.[15] Lévi-Strauss'un eski asistanı, bazen, gerçekliğin bilimsel temsillerinin kendi *temellerine* sahip olduklarını öne sürse de, onun epistemolojik argümanlarının ana mantığı, ('gerçek', 'gerçeklik' ve 'gerçekleşme' gibi sözcüklerin her zaman tırnak içine alınmasından da anlaşılabileceği gibi) bilimsel temsillerin gerçeklik içinde bulunmayıp, daha ziyade 'gerçekliğin' bu temsiller içinde bulunduklarını varsayan daha rasyonalist bir konumu ima eder. Bu noktada, Bourdieu'nün rasyonalizmine eleştirimin amacı onun meta-bilimini suçlamak, düşüncenin eleştirel realizm yönündeki 'sarmal diyalektik hareket'ini durdur-

---

Kantçı ve bu nedenle idealisttir; o, meta-teorik çerçevede, bir Marksist-Weberci ve bu yüzden bir materyalisttir; her iki analiz düzeyinin birbirine karıştırılması epistemolojinin materyalist markası olan 'realist' etiketine yol açar. Söylemeye gerek yok ki, benim eleştirim sadece epistemolojik idealizmi hedefler, meta-teorik olanı değil. Sesi en çok çıkan Bourdieu eleştirmenlerinin aksine, Bourdieu'nün yapısalcılığının kaba (veya indirgemeci) materyalizmin gelişkin bir yorumu olduğunu değil, (en kötüsünden) onun ontolojiyi epistemolojiye indirgediğini ve (en iyisinden) gelenekselci bir göz kırpmayla Vaihinger'in yeni-Kantçı '-mış gibi felsefesi'ne başvurarak ontolojik kararlar almaktan kaçındığını iddia ediyorum.

15 Bu sorunun Althusser'le ilişki içinde tartışıldığı bir çalışma için, bkz. Benton, 1984: 179-199. Althusser'e bu referans realist olmak için olgun Marx'tan yararlanmanın yeterli olmadığını gösterir. Gerçek sorun, Marx'ın rasyonalist terimler içinde mi yoksa realist terimler içinde mi yorumlanacağıdır. Althusser'in rasyonalizme açıkça sürüklendiği, onun Derrida'nın ünlü deyişini yansıtır görünen görünüşte önemsiz sözüyle açıklanabilir: 'asla kavramın dışına çıkmayız' (Althusser, 1970, II, 67; ayrıca, bkz. s. 20 ve devamı).

mak değil, daha ziyade onu yeniden başlatmaya bir davettir. Başka deyişle, Bourdieu'nün teoriden-bağımsız bir dünya düşüncesini terk ettiğini ve sadece farklı (yeniden)-betimlemeler altında bilinebilen dünyanın fiilen bu (yeniden)-betimlemelerden bağımsız olarak varolduğunu, hatta dahası, bu alternatif dünya betimlemelerinin fiilen *aynı* dünyanın alternatif betimlemelerini oluşturduklarını kabul ettiğini görmek istiyorum. Bu davet felsefi çalışmadan daha öte bir şeydir. Gerçekliğin (yeniden)-betimlemelerinin aynı dünyayı anlattıkları (realist) kabulünün teorileri rasyonel olarak karşılaştırmanın ve böylece bir rasyonel seçim teorisinin gerekli önkoşulu olduğu düşünülürse, zamanla bilimin geliştiği fikri bilimsel rasyonalizmi dikkatli incelemeyi gerektirir. Bir ölçüde paradoksal bir formülasyon içinde, bilimin rasyonalitesinin bilimsel 'üst-rasyonalizm'i terk etmeyi gerektirdiğini söyleyebiliriz (Bachelard, 1940: 28).

Bourdieu, *Yapısalcılık ve Sosyolojik Bilgi Teorisi*'nde, empirik gerçekliğin elementler arasındaki -teorik modelde hipotetik fakat görünmez bir yapı olarak sunulan- ilişkilerin analojik bir yansıması olarak anlaşıldığı yapısalcı bir toplumsal teorisi geliştirir: "Nesneler arasındaki ilişkileri -kendi ilişkileri aracılığıyla- ortaya koymak için düzenlenen bir göstergeler sistemi olarak teori, bir aktarım veya daha doğrusu, simgelediği şeyle bir analoji yasasıyla bağlantılı olan bir semboldür" (Bourdieu, 1968: 689). Bu yüzden, elementler arasındaki gerçek ilişkiler bir ölçüde teorik yapının elementleri arasında kurulan teorik ilişkilerin analojik bir yansımasına indirgendiğinde, dünyanın ontolojisi gerçekte dünyanın yapısal bir epistemolojisine indirgenmiş olur. Fakat epistemolojik önermeleri ontolojikleştirmenin risklerinin farkında olan Bourdieu son anda yön değiştirir ve analitik kurguculuğun yeni-Kantçı bir korunma stratejisine başvurur: "Sosyolojik söylemin bütün önermeleri 'sanki her şey olurmuş ...' gibi okunabilecek bir göstergeden önce gelmelidir" (Bourdieu, 1972: 173; 1980: 49).[16] Böylece, bu gelenekselci stratejinin bir sonucu olarak, sosyolojik önermelerin dünyayı olduğu gibi kavradıkları varsayılmaz, aksine onlar, asla olguları analojik olarak temsil etmeyi veya 'saklama'yı mümkün kılacak keşif araçlarından başka bir şey olmayan (yeni) 'gerçeklik' tasvirleri-

16 Burada Bourdieu, "temel ilke, toplumsal yapı kavramının empirik gerçekliği değil, aksine bu empirik gerçekliğe göre inşa edilen modelleri anlatmasıdır" sözüyle Lévi-Strauss'u izler görünür (Lévi-Strauss, 1958: 331). Lévi-Strauss'un nesnelciliğinden kopuş, sonraki evrede, Bourdieu 'skolastik hata'yı eleştirmeye başladığında gelir (aktörlerin kafasındaki teorik modellerin zihinsel olarak dönüştürülmesini içeren, meta-söylemler ve meta-pratikleri söylemler ve pratiklerin ilkeleri olarak alan bu hatalı yaklaşım, aktörlerin -bir parça- ellerinde haritalarla yabancı bir şehirde sürekli dolaşan turistlere benzer biçimde davrandıklarını varsayan bir modelden hareket eder). Daha sonra göreceğimiz gibi, habitus kavramını tartıştığımızda, görünmez farklılıklar yapısı gerçek varoluş kazanır ve 'kimi durumlarda' gündelik varoluş içinde, araya mesafe koyma, benzerlikler ve uyuşmazlıklar, sempatiler ve reddetmeler, vb. biçiminde yaşanarak kendini açığa vurur.

nin statüsünü kuşkulu bir konuma düşürürler. Bourdieu epistemolojik dikkati sayesinde teoriyi şeyleştirme riskinden kaçınır fakat cüretimi affedin, sadece ontolojik korkaklık pahasına. Model veya gerçeklikten modelin gerçekliğine doğru şeyleştirici hareket gerçekte önlenir, fakat bu gelenekselci kıvırmanın bir sonucu olarak, model ve gerçeklik arasındaki gönderim ilişkisi ontolojik açıdan bulanıklaşır. Gerçekliğin modelinden modelin gerçekliğine ve gösterenden gösterilene doğru gönderimsel hareket *apriori* olarak reddedildiğinde ve bu tutum modelin hipotezinden onun mantıksal özüne doğru şeyleştirici bir hareket olarak ilân edildiğinde, artık modelin ontolojik iddialarını rasyonel olarak sınamak mümkün olmaz. Böylece, 'yanlış konumlandırılmış somutluk hatası'ndan 'onto-fobik' bir korku adına (Whitehead), kişinin modelin aslında gerçekliğe işaret edip etmediğini ve gerçekliği yakalayıp yakalamadığını veya sadece bir şeyleştirmeye yol açıp açmadığını araştırmasına izin verilmez. Bu anlamda, realist bir yorum gelenekselci bir yorumdakinden daha fazla kazanç sağlar, zira bilim insanı kendi mevcut bilgi iddialarından bağımsız bir ontolojik alan anlayışına sahip olduğunda, onun araştırması gerçek şey hakkında oluşturduğu hipotezin aslında sadece bu şeyin gerçek bir özünü ifade ettiğini gösterir. Öte yandan, epistemolojik pragmatizm şeyleştirme riskinden sadece epistemik rölativizm pahasına kaçar, zira epistemolojik ve ontolojik düzey arasındaki bağlantı esnekse, yani gerçekliğin analojik modellerini gerçeklik hakkında ontolojik iddialarda bulunmadan kullanabiliyorsak, mantıksal olarak "her şeyin mümkün olduğu" bir duruma ulaşırız. Bhaskar gibi, bir teorinin epistemolojik açıdan dikkatli olmaktan ziyade ontolojik açıdan gözü kara olması gerektiğine inanıyorum (Quthwaite, 197: 19-44).[17] Şeylere yüklememiz gereken niteliklerle ilişkili kavramsal zorunluluklar konusunda gelenekselci iddialar geliştirmekten ziyade, şeylerin gerçek tanımlarını kullanmamız ve onların gerçek yapılarını yakalamaya çalışmamız gerekir. Gerçekliğin farklı betimlemeler altında bilinebileceği doğru olsa da, model ve gerçeklik arasında bir tekabüliyet teorisi olmadığında, gerçekliğin ne olduğunu değerlendiremeyeceğimiz ve gerçekliğin bilinebileceği betimleme kadar dünya bulunduğu gibi saçma bir düşünceye ulaşacağımız (Quinian) bir gerçektir. Böylece

[17] Bilimin, epistemolojik açıdan dikkatli (veya 'ılımlı') olmaktan ziyade, ontolojik açıdan gözü kara (ve hatta 'küstah') olduğunu söyleyerek, açıkça Kant'ın ünlü programlı 'ontolojiyi yıkma talebi'ne karşı çıkıyorum -"Sistematik öğreti biçiminde genelde şeylerin sentetik apriori bilgisini sunduğunu iddia eden ontolojinin onurlu adı ... yumuşak bir biçimde, salt analitik bir anlayışın yerini almak zorundadır" (Kant, 1983: B 884). Fakat eleştirel realizm, bilginin nihayetinde *a posteriori* olarak temellendirildiğini iddia ettiğinde, bu basitçe Kant'ın programını tersine çevirmek anlamına gelmez. Realizm, transendental bir argümanla, bilimin zorunlu olarak kompleks bir üretim mekanizmaları ontolojisini gerektirdiğini belirler, ancak o bilgece davranarak, bilime bu mekanizmaları ve onların nasıl işlediklerini empirik olarak araştırma sorumluluğu yükler.

eleştirel realizmle, sadece mevcut bilgi iddialarımızdan bağımsız bir ontolojik alan kavramına sahip olduğumuz takdirde iddialarımızın rasyonel eleştirisinin mümkün olduğunu düşünebileceğimiz sonucuna varabiliriz.

## *2. 2. Epistemolojik Engellerin Aşılması*

Felsefî eleştirinin yüce ağırlıklarından kurtulduğumuza göre, Bourdieu'nün Bachelard'ın epistemolojisini toplumsalın alanına aktarma girişimini analiz edebiliriz. Bachelard gibi Bourdieu de 'epistemolojik dikkat'ten söz eder. Bilim sadece hatalar aracılığıyla, hatalar düzeltilerek ilerler. İlk hata, olguları bir sonuç olarak, ele geçirilmesi ve sistematik olarak inşa edilmesi gereken bir şey olarak değil, verili olarak alan saf realistin empirist hatasıdır. Bourdieu, Bachelard gibi, epistemolojik sosyolojiye giriş yazılarında "bilimsel olgunun ele geçirilmesi, inşa edilmesi [ve] kurulması gerektiği"ni ifade eder (*'conquis, construit, constaté'* -Bourdieu *et al.*, 1973: 24, 81). Neticede, bilimsel edimlerin epistemolojik hiyerarşisi olguların belirlenmesi ve inşa edilmesi sürecini kendiliğinden toplumsal anlayışlardan kurtarmaya çalışır.

Sosyolojinin kesin bir bilim olması için aşılması gereken 'ilk epistemolojik engel', sosyologların dolaysız sağduyusal '*doxic* deneyimler'e ve geleneksel sosyolojik teorilerin sağduyusal toplumsal açıklamalarına kendiliğinden bağlılıklarıdır.[18] Bilimsel nesnellik öncelikle dolaysız nesneden kopuşla mümkünse, sosyolojinin ilk buyruğu, sağduyusal anlayışlar (*doxa*) ile bilimin toplumsal anlayışı (*episteme*) arasındaki 'epistemolojik kopuş'u sağlamaktır (Bachelard, 1949: 104).[19] Bu perspektiften, Schütz'ün bilimsel (ikinci düzey) kavramları

18 Bourdieu burada Husserl'in yaşantı-dünyasının fenomenolojisinden, ancak polemik bir tarzda yararlanır. Husserl'e göre, sağduyu dünyası, sıradan gündelik yaşantılar-dünyamız bir 'pasif *doxalar*' alanı, yani gerçeğin sorgulanmadığı ve onu oluşturan bilincin niyetli/yönelimsel edimlerinin refleksif olarak sorgulanmadığı bir alandır. *Doxik* dünya deneyiminde dünya, bilinç için, bütün bilinçli kurucu edimlerin ve eylemlerin sorgulanmayan temeli olarak, her zaman pasif ve doğrudan verili bir şeydir. Husserl'e göre, "Pasif *doxa* içinde, varlık sadece ona aktif bir biçimde katkıda bulunan tüm muhtemel bilgi icraatlarının alt-tabakası olarak değil, aynı zamanda bütün değerlendirmelerin, amaçlar ve eylemlerin pratik belirlenimlerinin alt-tabakası olarak da önceden-verilidir" (Husserl, 1985: 53). Bununla beraber, nesneyi bir bilimsel analiz nesnesi olarak inşa etmek için *doxik* yaşantı-dünyası deneyiminden epistemolojik kopuş, araştırma sürecinin sadece ilk uğrağıdır. Nihayetinde, *doxik* dünya deneyimleri -teorik açıdan, ilişkisel olarak yeniden inşa edilmiş yapılar tarafından 'işlevsel olarak' belirlenen bir deneyim olarak anlaşılan- bilimsel olarak nesnelleştirilmiş bir deneyim olarak analizle yeniden birleştirilecektir. Böylece, bu yapılaşmış *doxik* deneyimlerin nihayetinde aktörlerin tekrarlanan pratikleri ve deneyimlerine bağlı olan yapılaştırıcı-yapıların istikrarlı yeniden-üretimine aktif bir katkıda bulundukları ortaya çıkacaktır.

19 'Portatif sosyoloji'den kopuşun bu 'sıkı' versiyonu (Javeau) epistemolojik elkitabında açıklanır (Bourdieu, *et al.*, 1973), 'yumuşak' versiyonu da *Toplumun Sefaleti*'nde sunulur. Bourdieu, esasen bu dünyadan dışlananlar (ırkçı bakkal, gettodaki üçkâğıtçı, gözü açılmış sendikalist, depresyondaki öğretmen, Cezayirli kadın, vb.) ile yapılan görüşmelerin açımlandığı, Bourdieu ve arkadaşlarının -daha az sosyolojik- *yoksulluk perspek-*

şart koşan ve bilimsel kavramların her zaman sağduyusal (birinci düzey) kavramlarla ilişki içinde olması ve onlara dönüştürülebilmeleri gerektiğini savunan 'uygunluk postülası' (Schütz, 1932: 289, 324 sq.; 1962: 44) kategorik olarak reddedilmelidir.[20] Bourdieu'ye göre, bir bilim sadece determinist bir 'yeterli neden' ilkesi uygulandığında bilimsel olabilir. Determinizm ilkesi sosyolojik alana aktarıldığında Durkheimci 'bilinç-dışı ilke' biçimine dönüşür (Bourdieu, *et al.*, 1973: 31): toplumsal hayat onun içinde yer alanların anlayışlarına göre değil, bilinçten kaçan ve gözlenen olguları açıklayan ve bu olguları gerektiren yapısal nedenlere göre açıklanmalıdır. Her zaman, biri toplumsal olguların psikolojik veya etkileşimsel açıklamalarını vurgularken, bir diğeri nedenler ve sonuçların yerini değiştirmeyi savunabilir. Bourdieu bu konuda şüpheye yer bırakmaz: "alanın uzayını meydana getiren, görünür etkileşim ilişkileri ve faillerin sahip oldukları içerikleri kazanma biçimlerini düzenleyen şey bizzat ilişkilerin yapısıdır" (Bourdieu, 1982a: 42).[21] Bu yüzden, toplumsal olgular sadece toplumsal olgularla açıklanabilir (Durkheim, 1895: 109) ve onlar sağduyu karşısında sistematik olarak inşa edilmelidir. Ayrıca, toplumsal olgular bir ilişkiler sistemi içinde -olgusal unsurlar arasındaki mevcut nesnel yapısal ilişkiler bu unsurlar arasında kurulan ilişkinin unsurlarının davranışlarını zorunlu kılacak ve açıklayacak biçimde- nesnelleştirilmelidir.[22] Unsurlar arasındaki sayısal ilişkilerin istatistiksel analizi sosyologun gündelik hayatta kendiliğinden yaşanan aldatıcı ilişkiler ağından kopmasına yardımcı olduğu sürece kullanışlıdır, ancak bu analizler sadece ilk adımdır ve bizzat gözlenen istatistiksel ilişkilerin rasyonel bir açıklamasını sağlayan daha üst bir düzenin ilişkiler ağına dahil

*tifinden* önce yayınlanan bu güzel kitapta, temel kavram ('yoksulluk konumu', toplumsal konumla bağlantılı gündelik yoksulluk) sosyolojik olarak bile tanımlanmaz, aksine gündelik hayatın kendiliğinden ön-anlayışları Bourdieu'nün bir başka yerde geliştirdiği, ancak bu kitapta büyük ölçüde üstü örtülü kalan daha büyük bir 'nesnenin sosyolojik inşası' şemasına dahil edilir. Ana mesaj aslında siyasaldır: siyasetçiler küçük insanların toplumsal koşullarını iyileştirmek için müdahale etmezlerse, "tehlike içindeki kişilere yardımcı olmamakla suçlanacaklardır" (Bourdieu *et al.*, 1993: 944).

20 Sağduyusal toplumsal dünya anlayışlarından bu radikal kopuş, kuşkusuz, sosyologun bilimsel kavramlarının 'sokaktaki sosyologlar'a (Garfinkel) yayılması ve onlar tarafından benimsenmesi ihtimalini engellemez. Bourdieu'nün en azından öncelikle eleştirel bir teori olarak amaçlanan sósyal teorisi bu tür bir 'kurumsal refleksivite'yi (Giddens) gerektirir: bu süreçte bilgi betimlediği bağlamların "içinde ve dışında dolaşımdadır", böylece bir icraat olarak hem kendini hem de bağlamı yeniden inşa eder. Bourdieu'nün pratikler-biliminde yararlanılan bu 'çifte hermeneutiğin' mükemmel bir analizi için, bkz. Taylor, 1985: 91-115.

21 Bu teorik hareketin kaçınılmaz sonucu, kuşkusuz, Bourdieu'nün etkileşim düzeninin özerkliğini dikkate almaması veya açıklayamamasıdır (krş. Luhmann, 1975: 9-20; Goffman, 1983). Bir başka, ancak daha az ciddi bir sonuç, toplumsal hareketler ve gruplar gibi 'kollektif öznellikler'in onun kavramsal ağına sızmasıdır (Domingues, 1995).

22 Durkheim'in (Johnson *vd.* [1984] gibi özel istisnalar dışındaki) Anglo-Sakson *okurlarından* farklı olarak, Bourdieu her zaman Durkheim'i pozitivist değil, rasyonalist ve yapısalcı olarak görmüştür.

edilirler.[23] Sosyoloji biliminin kendi gnoseolojik[24*] ayrıcalığının dolaysız deneyiminden sıyrıldığı takdirde canlanacağı tezine direnç, özneyi nihai ontolojik referans noktası olarak alan, bireyler arasındaki ilişkilerin meydana getirdiği görünmez ilişkilerden başka bir şey olmayan nesnelin bu ilişkilerin bir arada tuttuğu öznelerden 'daha fazla gerçekliğe' sahip olduğunu görmeyen hümanist bir toplumsal eylem felsefesinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Veya aynı ifade Bourdieu'nün skolâstik dilinde daha gözü kara bir biçimde karşımıza çıkar: *Asıl gerçek olan* görünür bireyler değil, bireyler arasındaki görünür ilişkiler uzayıdır (Bourdieu, 1994: 53). Yine de, görünür ilişkiler sisteminden başka bir şey olmayan bu gerçek basitçe Plâtoncu bir görünmez idealar âleminde asılı değildir. O kendi başına varolmaz, aksine Popper'ın '3. dünya'sının ('teorik sistemler dünyasının') 'sakinler'ine benzer: o kendini '2. dünya'ya (bilinç durumları, zihinsel durumlar veya muhtemelen davranış eğilimleri dünyasına) ait olan, ancak '3. dünya' ve '1. dünya' arasında arabuluculuk yapan ve böylece inşa edilmiş teorik ilişkiler sistemini 'gerçekliğe dönüştüren' habitus sayesinde (nesnel düzenlilikleri sistematik olarak istatistiksel verilerle kavranabilen) gerçek dünyada empirik olarak gösterir (bkz. Popper, 1979: 106-190).

## *2.3. İlişkilerin Önceliği*

Bachelard ve bu konuda hocasını izleyen Bourdieu'ye göre, araştırma sadece *doxa* ve *episteme* arasında epistemolojik bir kopuş nedeniyle ve bu kopuş içinde bilimseldir. Salt 'kanaat'in *doxalar* alanından 'bilgi'nin bilimsel alanına geçiş, "deneyle daha kavrayışlı, güçlü ve kesin bağlantılar kurmak için, sonsuz sayıda soyutlama alanına açık" teorik bir yolu gerektirir (Hamel'den aktaran Granger, 1997: 31). Bu teorik yol, doğal olarak gerçekte varolan ilişkileri özler içinde şeyleştiren 'gündelik özcülüğü' yıkmayı (ve ondan kopmayı) amaçladığı sürece, teorik nesnelerin ilişki 'öbekler'i olarak rasyonalist (veya realist) inşası, özü gereği, ilişkisel entellektüel üretim tarzıyla bağlantılıdır. Bilimsel olgunun kendiliğinden ve önceden-inşa-edilmiş 'gerçek nesne' algısı karşısındaki zaferi, onun, inşa edilmiş tutarlı bir ilişkiler sistemi biçiminde nesnelleşerek 'teorik bir obje' olarak sistematik yeniden inşasından ayrılamaz.

---

[23] Daha üst bir ilişkiler (ilişkilerin ilişkileri) düzeniyle ilgili analitik bir tartışma hakkındaki, bir ölçüde Bourdieu'nünkine benzer bir açıklama için, bkz. Archer, 1995, Part II.

[24*] gnoseoloji: bilginin kaynakları, sınırları ve geçerliliğini ele alan felsefe dalı; bilişsel yetilerin faaliyetlerinin temelini oluşturan felsefi ilkelerin sistematik ve eleştirel bir biçimde ele alınması (*The New International Webster's Comprehensive Dictionary of the English Language: Encyclopedic Edition*, Trident Press International, 1999) [ç.n.].

Eğer sağduyu özcü bir felsefeye kendiliğinden bağlıysa, bilim de, olguları karmaşık bir ilişkiler dokusu olarak, yani rasyonel veya ikinci dereceden ilişkisel özellikler konfigürasyonları olarak yeniden-inşa etmek için, refleksif ve metotlu bir biçimde olgusal özleri yapı-bozumuna uğratır.[25] Aslında Bachelard, ilkesinden de anlaşılabileceği üzere, -modern doğa bilimlerini ve hatta genelde modern dünya görüşlerinin mantığını (Dux, 1982) karakterize eden- ilişkilerin özler üzerindeki önceliğinin farkındadır: "Başlangıçta ilişki vardır" (Bachelard, 1929: 65)[26]. Bourdieu, etkileyici kitabı *Öz ve Fonksiyon*'da Aristotelesçi özler mantığının yerini modern matematik ve fizikte, ayrıca geometri ve kimyada bulunabilecek bir fonksiyonel üretim ilişkileri mantığına bırakmasını ustaca analiz eden Ernst Cassirer'e yönelir.[27] Cassirer'in yeni-Kantçı fonksiyon kavramı analizi, nesnenin artık mantığı gerektirmediği, deyim yerindeyse, nesnenin ürettiği bir aşkınlık mantığı geliştirmeye yönelikti. Bilimsel kavramlar birbirleriyle ilişkisiz olarak yer almazlar, aksine onlar tutarlı kavramsal 'alanlar' veya 'figürasyonlar' içinde veya Cassirer'in tercih ettiği dille, sistematik bir biçimde analitik bir gerçeklik bölgesini üreten ve oluşturan 'yasalı ilerleme dizileri' (*Reichenfolge*) içinde organize olurlar. Bu ilişkisel anlayışta, Aristotelesçi tasımın aksine, özel genelin altında yer almaz, aksine onlar arasında, teori tarafından üst-belirlenen özel bir genel ilişkiler kümesinin somut sentezi olarak görülecek tarzda, karşılıklı işlevsel veya diyalektik bir ilişki kurulur. "Kavram artık altında yer alan içerikleri belirleyen parçacıkları göz ardı etmez, aksine oluşumun gerekliliğini ve parçacıkların bağlantısını açığa çıkarmaya çalışır. Böylece onun önerdiği şey, bireydeki özel bir unsuru ayrıştırıp yeniden birleştirmemizi sağlayan evrensel bir kuraldır" (Cassirer, 1910: 25).[28] Geometri alanından bir örnek alırsak, genel matematiksel bir formülle

---

[25] 'Sembolik şiddet'le ilgili bu makale hakkında çok şey söylesem de, bu kavramla Bourdieu'nün Marx'ın -"insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin, onlar tarafından fantastik bir biçimde, şeyler arasındaki bir ilişkiymiş gibi algılandığı" (Marx, 1967: 72) şeyler ve ilişkilerin şeyleştirilmesini içeren- fetişist yanılsamanın ideolojik etkileri analizini kendi teorisine kattığını belirtmek isterim. Daha sistematik bir şeyleştirme analizi için kitabıma bakınız (Vandenberghe, 1997: Bölüm 1 ve 5).

[26] Muhtemelen başka bir ifadeyle: "Başlangıç, ilişkinin içindedir." Donan'ın ilişkisel bir teoriye dair, kendine kılavuz olarak Alexander ve Luhmann'ı alan yeni işlevselci araştırması da bu (Katolik) sloganla başlar: "İlişki içinde başlangıçtır" (Donati, 1991: 80). Ancak onun ilişkiler teorisi sistemci, işlevselci ve nihayetinde etkileşimcidir, fakat yapısalcı değil.

[27] Cassirer'in *Öz ve Biçim* ve sembolik formlar felsefesi arasındaki sürekliliği gösteren düşüncesinin bir analizi için, bkz. Vandenberghe, 1996.

[28] Bu Leibnizci, somut maddenin matematiksel bir fonksiyonla ifade edilebilen birçok değişken tarafından ilişkisel olarak belirlendiği düşüncesi Bachelard tarafından düzgün bir biçimde yeniden formüle edilmiştir: "Bir ilişkiler kompleksi olarak alınan özel bir fenomen bazı değişkenlerin gerçek bir fonksiyonudur. Bu matematiksel ifade onu tam anlamıyla analiz eder" (Bachelard, 1929: 209). Marx aynı düşünceyi 1857'de *Grundrisse*'ın 'Giriş' yazısında şöyle ifade eder: "Somut, çoğu belirlenimin yoğunlaşması ve bu yüzden farklının birliği olması nedeniyle somuttur. O düşünme süreci içinde, bu nedenle, bir yoğunlaşma süreci olarak, bir

başlayarak, sadece sayıyı oluşturan parametreyi sürekli değer dizilerini betimleyecek ve kesecek biçimde değiştirerek daire, elips gibi özel geometrik şekiller yaratabiliriz. Veya Bourdieu'nün zaten sosyolojide bir klâsik olan başyapıtı *Ayrım*'da (1979a) sürekli geliştirilen daha sosyolojik bir örneği verirsek, belirli bir sermaye miktarı ve yapısından hareketle parametreyi değiştirebilir ve sürekli olarak, egemen sınıfın egemen kesiminin (sanayi burjuvazisinin) oluşturduğu toplumsal konumlar uzayının üst bölgesinden egemen sınıfın tâbi kesiminin (serbest meslekler ve akademisyenlerin) ve tâbi sınıfın egemen kesiminin (mağaza sahipleri ve zanaatkârların) oluşturduğu orta bölgeye, oradan da bu toplumsal konumlar uzayının tâbi sınıfın tâbi kesiminden oluşan en alt bölgesine doğru ilerleyebiliriz. İlişkisel düşünce biçimini uyguladığımızda, "bilimsel kavramlar artık şey-benzeri varlıkların taklitleri olarak değil, gerçeklik içindeki düzenleri ve fonksiyonel bağlantıları temsil eden semboller olarak ortaya çıkarlar" (Cassirer, 1906: 3). Nesnelerin gerçekliği bir rasyonel ilişkiler dünyası içinde kaybolduğunda, Bachelard ve Hegel gibi "gerçek rasyoneldir" ve Cassirer ve Bourdieu gibi "gerçek ilişkiseldir" diyebiliriz (Bourdieu, 1987b: 3; Bourdieu and Wacquant 1992b: 72, 203; Bourdieu, 1994: 17).

## *2.4. Uygulamalı Realizm*

Nesne bakış açısından önce gelse de, Bourdieu Saussure'ün inşacı kabulünü, gerçekte 'nesneyi yaratan bakış açısı' (Saussure, 1916: 23) fikrini paylaşır. Alanın sınırlandırılması böylece analitiktir.[29] Kavramlar arasında özerk ve kendine-gönderimli kapalı bir içsel ilişkiler sistemi inşa edilerek gerçeklikle yapısal benzeşmeye sahip tutarlı bir gerçeklik modeli yaratılabilir. Ancak Bourdieu, yukarda gördüğümüz gibi, gerçeklik hakkında ontolojik bir argüman öne sürmek istemez, aksine "toplumsal işlevler kurgulardır" (Bourdieu, 1982a: 49) diyerek, son kertede gelenekselci bir '-mış gibi' hareketine başvurur. Kar-

sonuç olarak ortaya çıkar, yoksa bir hareket noktası olarak değil, hatta gerçeklik içinde bir hareket noktası ve bu yüzden gözlem ve kavramın hareket noktası olsa bile" (Marx, 1857: 101). Bununla beraber, özel mülkiyet, piyasa ve işbölümü arasındaki ilişkiyi analiz eden Marx ve Sayer'e (1995: 18-42) karşı, somut aslında bazı gerekli ilişkilerin yoğunlaşması veya onların bir fonksiyonu ise, yoğunlaşma biçiminin olumsallığının ve bu yüzden sadece empirik araştırmayla belirlenebileceğinin vurgulanması gerektiğini düşünüyorum.

[29] Bu kesinlikle Durkheimci olmayan bir harekettir. Durkheim açılış konuşmasında (Durkheim, 1888, özellikle 78-85), sosyolojiyi özerk bir disiplin haline getirme projesinin, analitik açıdan, onun nesnesinin özerkliğiyle bağlantılı ve bu özerkliğe bağlı olduğunu açıklar. Ayrıca, mevcut bağlamda, bu analitik alan tanımının Bourdieu'nün -alanların tarihsel değişmezler olmadıklarını, sadece modern dönemlerde 'çevrelerinden farklılaşmış' (Luhmann) veya 'yaşantı-dünyasından ayrışmış' (Habermas) kendine-gönderimli sistemler olarak ortaya çıktıklarını savunan- genetik alan analiziyle çatıştığı belirtilmelidir. Tarihsel özgüllük ve Bourdieu'nün analitik aygıtının tarih-aşırı geçerliliği arasındaki gerilim üzerine bir açıklama için, bkz. Calhoun, 1995: 132-161.

maşık bir ilişkiler sistemini inşa etmek için iki şey önemlidir: ilk olarak, sistem tam olmalı, yani tüm ilişkili unsurlar popülasyonu dikkate alınmalıdır; ikinci olarak, unsurlar, iç ilişkiler aracılığıyla, birbirlerinden bağımsız olarak tanımlanamayacak ve böylece birbirlerini karşılıklı ve kavramsal olarak içerecek biçimde ilişkilendirilmelidir. Nota cetveli ve melodiler paradigmatik ve sentagmatik içsel ilişkiler sistemlerine, Saussure gibi konuşursak, içsel olarak ilişkili ancak keyfi farklılıklar sistemlerine iyi bir örnek oluşturur: notalar, her birinin değeri diğerlerinin konumuna göre kesin olarak belirlenmiş tam bir paradigmatik sistem oluştururlar ve notaları sentagmatik olarak düzenleyen melodi içsel olarak ilişkili müzik olasılıklarının olumsal bir gerçekleşiminden başka bir şey değildir. Marx'ın ekonomik döngü açıklamasında yaptığı gibi (Marx, 1857: 81-111): malların üretim, tüketim, dağılım ve değişimi karşılıklı olarak diyalektik bir mantıksal döngü içinde yer alır; 'bütünlüğün üyeleri' olarak onlar sadece "bir birlik içindeki ayrımlar"ı temsil ederler ve aslında "diğer anlar/uğraklar tarafından belirlenen tek-yanlı biçimler içinde"dirler; hatta onlar özdeş süreçlerdir, ancak farklı bir açıdan analiz edilirler.[30] Aynısı, sadece bir alanı meydana getiren konumlar için değil, Bourdieu'nün kategorileri için de söylenebilir: alan, sermaye ve habitus kavramları bağımsız olarak tanımlanamazlar; gerçekte, alan sermaye dağılımına, habitus alana özdeştir, ancak onlar farklı bir perspektiften analiz edilirler.

Gerçekte özler ve görünüşler ayrımını kullanmayan Bachelard ve Bourdieu Marx'ın "bilim her zaman gizli olanın bilgisine ulaşmayı amaçlar" düşüncesini paylaşır (Bachelard, 1949: 38; Bourdieu, 1996: 16). Bilim, gizli olanı açığa çıkartmak için toplumsal dünyanın veya, daha doğrusu, "yorumlanan gerçekliklerin gizli ilkelerine ulaşmak için" toplumsal uzayın 'analojik modeller'ini inşa etmelidir (Bourdieu *et al.*, 1973: 76). Olgusal ilişkiler arasındaki yapısal ilişkiler uzayının ideal-tip bir modelinin inşası, farklı toplumsal formları aynı (matematiksel) fonksiyonun birçok farklı gerçekleşiminde olduğu gibi ele almamızı sağlar. Bu perspektifte, 'gerçek', Bachelard'ın söylediği ve Bourdieu'nün büyük bir zevkle tekrar tekrar ifade ettiği gibi, (kuşkusuz, belirli bir örneğin -bir fonksiyonu olduğu- daha genel özelliklerle ilişkili olmasını gerektiren) 'mümkün olanın bir örneği' olarak ortaya çıkar (Bachelard, 1934: 62). Nitekim akademik alandan bir örnek alırsak, bir 'epistemik birey'in -farklı sermaye (ekonomik, kültürel, sosyal, sembolik serma-

[30] 'Üst-belirlenim' anlayışı (Althusser) diyalektik (yatay) bütünlük teorilerini daha işlevsel sistemler analizlerinden ayırır. Örneğin, Marx'ın kavramlarını 'yarasalara benzeten', "onlarda fareleri ve aynı zamanda kuşları görebiliriz" diyen Parsons gibi daha analitik eğilimli zihinlerin organik bütünlüğün unsurları arasındaki veya daha kesin bir ifadeyle bu unsurlar içindeki ilişkileri anlaması zordur (aktaran, Ollman, 1971: 3).

ye) türlerinin yörünge, miktar ve yapı gibi ilişkili özelliklerinin bütünlüğüne göre tanımlanan, alan içindeki konumlar farklılığını açıklamada daha etkili olarak değerlendirilebilecek ve değerlendirilen- kesin konumu bilindiğinde, Lévi-Strauss, Braudel veya Foucault gibi farklı 'empirik bireyler'in dikkate alınıp alınmaması gerçekte sorun teşkil etmez, zira onları 'mümkünün gerçekleşmeleri' olarak veya Marx'ın sözleriyle, yapıların 'kişiselleşmeler'i olarak alan analizcinin bakış açısından, onlar sadece 'mümkünün benzer örnekleri'ni temsil ederler ve aslında, onları birbirinden ayırt etmek mümkün değildir. Belirli bir pratikler alanının (*illusio*, çıkarlar, otoriteyi tekeline alma mücadelesi, sermayenin miktarı ve yapısı, farklı sınıfların egemen ve tâbi kesimleri arasındaki karşıtlık, sistemi koruma veya yıkma stratejileri gibi) sabit özellikleri bilindiğinde, bir ilişkiler sisteminin üretici ve birleştirici ilkeleri teorik bir model içinde kodlanıp biçimlendirildiğinde, bu model işlevsel ve yapısal benzeşmeleri ortaya çıkarmak için başka pratik alanlara aktarılabilir ve bu alanlarla karşılaştırılabilir. Ancak, bir alanla ilişkili modelleri bir başkasına aktarma Bourdieu'nün modern toplumları karakterize eden işlevsel farklılaşmaları kabul etmediği anlamına gelmez (Bohn, 1991: 133-139; Alexander, 1995: 157-164). Alanlar, tarihsel olarak ortaya çıksalar ve belirli bir özerklik kazansalar bile, kompleks biçimlerde iç içe geçmişlerdir ve onların yapı ve işlevleriyle ilgili üretici formüllerinin karşılaştırmalı olarak uygulanması, bir alanı bir başkasına, örneğin ekonomiye indirgeme eğiliminden uzak durarak, 'biçimsel' ya da yapısal değişmezi ve maddî ya da empirik çeşitliliği birlikte nasıl ele alabileceğimizi gösterir.[31] Bununla beraber, adı kötüye çıkmış 'son kertede' indirgemeciliğinden bu şekilde uzak durulduğunda bile, indirgemecilik problemi bir başka şekilde, yani kültürel ürünlerin üreticilerini entellektüel alanın mantığının sonuçları ve onların ürünlerini de alan içinde işgal ettikleri karşılıklı konumların gölge-olguları olarak görme eğilimindeki bir 'alan indirgemeciliği türü' biçiminde ortaya çıkar (Swartz, 1997: 293). Teorik donanımlı bir alan-araştırmacısı olarak Bourdieu, farklı pratik alanlarda (moda, edebiyat, sanat, spor, felsefe, siyaset, konut piyasası ve en azından medya [Bourdieu, 1996] ve ekonomi [Bourdieu, 1997b] konularında) birçok karşılaştırmalı araştırma yapmış ve genel alanlar teorisi üzerine bir kitap yayınlayacağını ilân etmiştir ve hâlâ bu konuda çalışır görünmektedir.

[31] Bu biçimsel değişmez ve maddî değişken bileşimi başarılı uluslararası karşılaştırmalı alan araştırmaları yapmayı mümkün kılar. Nitekim eğitim alanından bir örnek alırsak, Fransa dışında bile, sözgelimi Ecole Nationale d'Administration veya College de France'ın dengi olmasa bile (ancak Oxford, All Souls College ona çok yakın düşer), yeni bir bağlama aktarmak için ilişkisel şebekeyi uygulamak yeterlidir ve yapısal benzerler kuşkusuz bulunacaktır.

## 2. 5. Uygulamalı Rasyonalizm

Artık, bilimsel gerçeğin sağduyudan kurtarılıp sistematik bir biçimde ilişkisel bir teorinin ürünü olarak nasıl inşa edildiğini analiz ettikten sonra, teorinin doğrulanması analizine geçebiliriz. Bourdieu bir kez daha, empirist 'saf algı dogması'na karşı çıkarak (Nietzsche), olguların daima ve zorunlu olarak teori tarafından üst-belirlendiğini vurgular. Empirik araştırma teknikleri ve araçları, Bachelard'ın önceden söylediği gibi, 'gerçekte şeyleştirilmiş teoriler'se, soru formunun oluşturulmasından istatistiksel analize kadar sosyolojik araştırmanın bütün işlemleri de "işlerlikteki teoriler' olarak görülmek zorundadır (Bourdieu *et al.*, 1973: 59) (Bachelard, 1971: 137). Böylece, kişinin olgulara yaptığı ve olgularla yaptıklarının ve olguların ne yapıp yapamayacağının uygun bilgisi sosyolojik araştırmanın ilk gerekliliğidir. Örneğin, bütün nicelleştirilebilir ilişki tiplerine uygulanabilir görünen çok-değişkenli analiz bağımlı ve bağımsız değişkenlerin bağımsızlığını varsayar ve sorgulama gereği duymadan bu düşünce çizgisine rutin olarak uyan sosyologlar değişkenlerin içsel olarak bağlantılı olduklarının ve onların sayısal değerlerini ve sahip oldukları özelliklerini sadece yapısal bir figürasyon içindeki konumlarından aldıklarının farkında bile değillerdir (Elias, 1965: 234). Ve onlar, yapısal nedenselliğe göre düşünmedikleri için, değişkenlerin etkilerinin sadece doğrusal olduğu varsayımı altında, bu değişkenlerin nominal kimliğine sıkıca bağlı kalır ve her bir değişken içindeki karmaşık ilişkiler ağının etkililiğini diğer tüm değişkenlerle gösterdiğini göremezler (Bourdieu, 1979a: 113-122, 512-514).[32] Çok-değişkenli analiz tekniklerini standart olarak uygulamanın sonucu, yöntem ve 'kendi halinde şey'i (*Ding an sich*) birbirine karıştırma, yöntemin basitçe 'genel bir doğrusal gerçeklik' içinde şeyleştirilmesine yol açan ontolojik bir karışıklıktır (Abott, 1988).[33] Bu şeyleştirme riskinden kaçınmak için, çok-değişkenli bir analizle değişkenler arasında kurulan istatistiksel bir korelasyon, gözlenen istatistiksel ilişkiye anlam kazandıran ilişkileri içeren bir ilişkiler sisteminin fonksiyonu içinde sistematik olarak yeniden yorum-

---

[32] Doğrusal düşünce biçimi, bu yüzden, bir ağ analizcisinin uygun biçimde 'anti-kategorik buyruk' olarak adlandırdığı (Emirbayer, 1994: 1414) şeye uymaz. Bu buyruk toplumsal davranışı bireylerin ortak kategorik niteliklerine bağlı olarak alan açıklamaları reddeder ve bu kategorik niteliklerin anlamlarını sadece yapısal bir içsel ilişkiler sistemine dahil olduklarında kazanmaları gerektiğini öne sürer.

[33] Çok-değişkenli analizin gizli doğrusal kabullerini tablolaştıran Abott şeyleştirme-etkisini şöyle açıklar: "Çoğu sosyolog dünyayı sanki toplumsal nedensellik doğrusal dönüşüm kurallarına fiilen bağlıymış gibi alır. Onlar bunu, kendi empirik makalelerine açık teorilerde, toplumsal dünyanın farklı niteliklere sahip sabit varlıklardan meydana geldiğini, bu niteliklerin sadece belirli bir zamanda nedensel bir anlama sahip olduklarını, bu nedensel anlamın diğer niteliklere değil, niteliklerin geçmiş dizilişine veya diğer varlıklar bağlamına bağlı olduklarını varsayarak yapmışlardır" (Abbott, 1988: 181).

lanmalıdır. Kuşkusuz, Bourdieu'nün üretken yapısalcılığını karakterize eden ilişkisel düşünce biçiminin işlemsel olarak somutlaşmasından başka bir şey olmadığı için, onun gözde tekniği faktör analizinin gelişmiş bir biçimi olan betimsel bir istatistiksel denklik analizini kullanmak zorunlu değildir.

Her olgu teoriyi gerektirdiği ve her teori olguyla ilişkili olduğu için, Poppercılar -tekabüliyete değil, hakikâtin tutarlılığı teorisine dayanan- yapısal doğrulama tarzını bilimsellikten uzak veya daha kötüsü 'dogmatik' ve 'özünde terörist' olarak görürler (Ferry and Renaut, 1988: 259-268).[34] Fakat, *ad hoc* hipotezlerin[35] Popperci yanlışlanmasına karşı, Duhem'in "bir deney bağımsız bir hipotezi değil sadece teorik bir bütünlüğü yanlışlayabilir" düşüncesi vurgulanmalıdır (Duhem, aktaran Bourdieu, *et al.*, 1973: 89-90). Ayrıca, Popper'a karşı ve bir Hegelci olan ve bu yüzden Bachelard'ın entellektüel akrabası olarak okunması gereken Lakatos'la birlikte, Bourdieu'nün üretken yapısalcılığının, çürütülebilecek tek bağımsız bir teoriyi temsil etmeyip, Garfinkel'den Elias'a kadar diğer birçok teoriyi kendine katan ve 'içeren' gelişme içindeki ve bütünlüklü bir araştırma programı olduğu kabul edilmelidir. İtiraf etmek gerekir ki, bu araştırma programının 'katı çekirdeği' çok serttir. Fakat tıpkı Lakatos gibi, "bir disiplin ancak kendi 'ilerletici' araştırma programları 'yozlaştırıcı' programlar üzerinde zafer kazandıkları sürece bilimseldir" tezini benimsersek, Bourdieu'nün Paris'ten yönettiği 'kollektif bilimsel' projeyi, *sadece gerekli değişiklikler yapılmak kaydıyla* kabul edilebilir bir sözde-bilim veya bilimsellikten uzak bir girişim olarak almak için hiçbir haklı neden yoktur. Bu noktayı biraz daha açarak, 'mutlu yapısalcı'nın bu 'bilimsel' duruşundan gönüllü olarak vazgeçme, hatta bilimsellik kriterini gevşeterek onun araştırma programını daha estetik terimler içinde görme eğilimindeyim.[36] Bourdieu'nün Proustcu

[34] Popperci bir perspektiften tarihsel materyalizm, psikanaliz ve 'birey psikolojisi' 'sözde bilimler' olarak görünür. Onlar, yanlışlanamadıkları için bilimsel değillerdir. Onların gücü zayıflıklarıdır. Karl Popper'ın Marx, Freud ve Adler'e yöneltiği (asla kendi teorisine uygulamadığı) eleştirinin Bourdieu'nün alanlar teorisine uygun düştüğü kuşkusuzdur. "Bu teoriler", der Popper, "atıfta bulundukları alanlar içinde olan her şeyi pratik olarak açıklayabilecek biçimlerde ortaya çıkarlar. Bu araştırmalar daha önce göremediğiniz gizli yeni bir hakikâti görmenizi sağlayan entellektüel bir dönüşüm veya açıklama etkisine sahip olarak görünmüşlerdir. Gözleriniz bir kez açıldığında her yerde doğrulayıcı örnekler görürsünüz: dünya teoriyi doğrulayan örneklerle doludur. Olan her şey her zaman onu doğrular" (Popper, 1989: 34-35).

[35] Teoriyi kurtarmaya yönelik geçici/ek hipotezlerin [ç.n.].

[36] Caillé, Bourdieu'nün çalışmasını Balzac'ın *İnsanlık Komedyası*'nın sosyolojik bir örneği olarak görür ve onun 'kavramsallaştırılmış edebiyat' alanına ait olduğu sonucuna varır (Caillé, 1992: 113), fakat Caillé bu estetik nitelemeye aşırı olumsuz anlamlar yüklemez ve bu önemlidir. Bourdieu'nün çalışmasını daha Proustcu buluyorum: bu çalışma, içinde Bourdieu'nün gözlemlerinin ayrıntıları kadar, onun düşüncelerinin yenilikçi yönelimini ve gündelik hayat üzerine oldukça ayrıntılı düşüncelerini barındırır. Ve aslında, onun "pratiklik bakımından, Latince cümleleri yeniden inşa etmeyi gerektiren uzun ağır cümleleri" (Bourdieu, 1987a: 66) bazen Parsons'ın 'hantal tarz'ını hatırlatsa da, virgüller, noktalı virgüller ve tireler, iç içe geçmiş deyimler, düşünsel döngüler, kelime oyunları, skolastikliğe bilimsel referanslar, alıntı yapılmayan rakiplere dolaylı polemik

bir tondaki yapısal-ilişkisel analiz modeli toplumsal dünyanın daha tutarlı ve sistematik bir 'resmi'ni sunar. Bu bakımdan, onun modeli, sürekli rötuşlarla bütünlük kazanırken bütünden koparılan her ayrıntının tüm anlamlarını yitirdiği ve sonuçta hiçbir şeyi temsil etmeyen bir resmi andırmaya başlar.[37] Bourdieu için, dünya sadece tasvir ettiği bir şey değil, aynı zamanda, onun gerçekleşmiş kavramsal inşaları ve doğrulanmış fikirlerinden oluşan, bizzat inşa ettiği ve doğruladığı bir şeydir.

## *2.6. Habitus ve Gerçeğin Durumsallığı*

Bourdieu'nün akıl hocasına göre, önceden gördüğümüz gibi, düşünce, etrafı sınırlı konumlarla kuşatılmış ve önceki sınırlamaların başarılı biçimde aşıldığı genel kavramsal bir çerçeveye bu sınırlamaları dâhil etmeye çalışan bir 'sarmal hareket'le diyalektik olarak ilerler. Bu diyalektik genişleme hareketi (Adorno *kusura bakmasın*, uçlar*da* değil) 'uçlar'dan dolayımlanarak işler. Bachelard'a göre, "iki kutuplu bir psikolojik hatalar yasasından söz edebiliriz. Önemli bir güçlük ortaya çıktığında, bu engel aşılırken bir başka güçlükle karşılaşabilir" (Bachelard, 1938: 20). Bu yüzden, bir örnek olarak sosyoloji alanının İkinci Dünya Savaşı sonrası tarihini alırsak, Parsonscı yapısal-işlevselciliğin (yapısalcılık, Marksizm gibi ilişkili nesnelci konumların) tek-yanlılığı altmışların sonlarında giderek açık hale geldiğinde, yetmişlerde meta-teorik bir dengeden diğer tek boyutlu öznelci bir uca kayılan, Schütz, Blumer, Garfinkel, vb.nin temsil ettiği bir mikro-tepki ortaya çıkmıştır. Sentezci bir makro-mikro bağlantısı ihtimali sadece yetmişlerde, nesnelcilik ve öznelciliğin sınırlılıkları vurgulandıktan sonra belirmeye başlamıştır (Alexander, 1987). Antropolojiye dönmüş felsefecimiz yetmişlerin başlarındaki öznelci ve nesnelci 'iki-kutupluluğu' aşma girişimini ana hatlarıyla açıklasa da (Bourdieu, 1972), onun pratik teorisi, ilham kaynağını çok daha fazla Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inden alan ve sosyal teorideki Sartre, Berger ve Luckman, Habermas, Giddens, Bhaskar veya olgun dönem Castoriadis'in muhtemelen en iyi bilinen temsilcileri olduğu 'yapı'cı hareketin bir parçasıdır.

---

salvolar ve Adornocu ters paralellikler, olumsuzlamalar ve paradokslarla dolu bu Alman tarzı cümlelerden hoşlandığımı söylemem -belki de itiraf etmem- gerekir.

[37] Bu teorinin tutarlılığı ve böylece 'gerçekliği', ifadesini ayrıca Bourdieu'nün 'metodolojik çoktanrıcılığı'nda bulur: "O sadece kendi sonuçlarını çoğu kez *geriye dönük olarak* -sonuçlar arasındaki uygunluk gibi- farklı yöntemlerle, böylece güven aralıkları gibi tartışmalarla yeniden ölçmeye veya geçerliliklerini sınamaya çalışsa da, ayrıca nicel verileri 'etnografik olarak', yani temel kalıpları yerleştirecek açıklayıcı veya doğrulayıcı araçlar olarak okurken, aksine çoğu kez, alan gözlemlerini 'istatistiksel olarak', yani çıkarımlar yapma ve değişkenler arasındaki ilişkileri açıklama amacıyla yorumlar" (Wacquant, 1990: 683).

Artık, epistemolojik konulardan daha meta-teorik olanlara geçerek, Bourdieu'nün tamamlayıcı bir ilişkiyi, nesnel konumlar sistemi ve öznel eğilimler arasında yer alan dikey bir ilişkiyi devreye sokarak öznelcilik/nesnelcilik karşıtlığını aşma çabasına geçebiliriz. Burası, kuşkusuz, Boetius ve Thomas Aquinas'ın habitus olarak çevirdiği eski ve ünlü Aristotelesçi *heksis* kavramının Fransız etnograf-felsefecinin temel kavramlarından biri haline geldiği, bu temel kavramların arasında yerini aldığı noktadır.[38] Artık iyi bilindiği üzere, Bourdieu habitus kavramını kullanır ve onu her zaman sınıfsal habitus olarak anlar ve "kalıcı ve aktarılabilir eğilim sistemleri, yapıları-yapılaştırıcı olarak işlemeye yatkın yapılanmış-yapılar" (Bourdieu, 1972: 155; 1980: 80-89), maddî açıdan çok farklı eylemlere biçimsel bir tutarlılık kazandırarak, (eylemlerin biçimlendirildiği) görünür bir yapılaşmış ilişkiler sistemi *ile* aktörlerin (ilişkileri yapılandıran) görünür eylemleri arasında arabuluculuk yapan bir tür 'teorik operatör' olarak tanımlar. Yine de, "tezahürlerine indirgenemeyen" mantıksal bir inşa olarak (Bourdieu, 1974: 31) habitus doğrudan gözlenemez, aksine sadece Giddens'ın soyut yapılarının pratik somutlaşmalarına benzer biçimde (Giddens, 1979: 53-76; 1984: 16-28), gerçekleştiği anlarda, (alanın, piyasanın durumu gibi) 'elverişli bir koşul' soyut eğilimin özel bir durumla ilişki içinde ortaya çıkması için uygun bir ortam sağladığında gözlenebilir (Bourdieu, 1979a, 112; 1984b: 135; 1997a: 178).[39] Nitekim *energia* (işlerlikte olma)[40] ve *actus* arasında (Aristoteles) bir arabulucu olarak habitus (veya onun

---

[38] Kavramın entellektüel tarihi için (Aristoteles, Boetius, Averroes, Thomas Aquinas, Hegel, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Mauss ve Panofsky) bkz. Bourdieu, 1985: 14; Funke, 1974; Rist, 1984 ve Héran, 1987. Bu kavramın uzun geçmişine rağmen, fenomenolojik hareketin etkisi bana göre gerçekten belirleyici önemdedir, ancak yer yokluğu nedeniyle burada fenomenolojik bağlantı üzerinde durmayacağım. Aslında Husserl kavramı oldukça düzenli bir biçimde kullansa da, Bourdieu daha ziyade, kavramı fazla sık kullanmayan 'ilk aşkı' Heidegger'den etkilenmiştir. Bourdieu (ve Merleau-Ponty) üzerinde *Ideen II*'nin (Husserl, 1952) önemli etkisine rağmen, onun Husserl'in transendental fenomenolojisinin radikal Kartezyenciliğine fazla sempati duymadığı ve sadece, Heidegger'in 'usta'nın transendental fenomonolojisinden *Dasein*'ın varoluşsal analitiğine kaymasını izlemekten mutlu olduğu açıktır. Bu zeminde bakıldığında, Bourdieu'nün pratiklerimizin alt-refleksif ve rutinleşmiş doğasına ısrarlı vurgusunda kendini açığa vuran bilinç felsefesi eleştirisi anlam kazanmaya başlar. Bourdieu, Heidegger gibi ve Husserl'e karşı, basitçe 'bilginin Dasein'ın dünyada-varolma biçiminin bir temeli olduğuna (veya ondan türediğine)" inanır (Heidegger, 1993, part 1, 62). Fakat Merleau-Ponty'nin 'habitus' analizinin Bourdieu'nünkine yakın düştüğü açıktır. Merleau-Ponty'den önce Bourdieu'yü okuyup, ardından 'bir daktiloda yazmak' ve 'bir organı hareket ettirmek' edimleri üzerine fenomenolojik betimlemeleri (Merleau-Ponty, 1945: 166-172) okuduğumda gerçekte Bourdieu okuduğum izlenimine kapıldım. Habitusun pratik işleyişlerinin boksörce huylar (heksis) analiziyle mükemmel bir açıklaması için, bkz. Wacquant, 1995 ve Bourdieu'nün tescilli Atlantik-ötesi yorumcusunun sunumu ve farklı ilgileri için, bkz. Wacquant, 1996.

[39] Bu anlamda, habitusun soyut güçleri 'pasif güçler' veya 'temayüller' olarak ve temayüller de aktörün -eğilimlerini harekete geçiren uyaranın bir parçası olduğu- temel doğasına göre davranması eğilimi olarak tanımlanabilir (Haré, 1970: 272). Hırsızlık eğiliminin sadece uygun bir durum ortaya çıktığında kendini göstermesi gibi, habitus da sadece kendi güçlerini tetikleyen belirli somut koşullarda gerçeklik kazanır ve kendini gösterir.

[40] Latin ve Grek terimlerin parantez içindeki karşılıkları şu kitaptan alınmıştır: Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, Aralık 2004 [ç.n.].

çeşitleri: *eidos* (görüntü, görünüş), *ethos* (alışıldık hayat tarzı), *hexis* (huylar/yetiler), *aisthesis* (algı, duyum), ayrıca nesnelcilik ve öznelcilik antinomisini çözerek yapılar ve eylemler arasında arabuluculuk yapar: "Unutulmaması gerekir ki, nihayetinde, nesnel ilişkiler, aktörlerin -nesnel koşulların içselleştirilmesiyle üretilen- eğilim sistemleri dışında ve onlar devreye girmeden varolmaz ve kendilerini gerçekleştiremezler. Nesnel düzenlilikler sistemi ve doğrudan gözlenebilir davranışlar sistemi arasında, her zaman, determinizmlerin ve bireysel bir belirlenimin geometrik odağı olan habitustan başkası olmayan bir arabulucu yer alır" (Bourdieu, 1965: 22; 1968: 705).

Habitus ve alan arasında 'ontolojik bir suç ortaklığı' vardır (Bourdieu, 1982a: 47; 1994; 154): habitus ürünü olduğu toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde, -"sudaki bir balık gibi"- kendini evinde hisseder. Habitus alanla içsel olarak ilişkilidir, hatta aynı şeyi gösterir, ancak onlar farklı bir açıdan ya *ergon* (*opus operatum*) ya da *energia* (*modus operandi*)[41] olarak alınırlar.[42] Habitus toplumsal yapıların içselleştirilmesi veya içerilmesiyken, alan habitusun dışsallaşması veya nesnelleşmesidir. Bununla beraber, ikisi arasındaki ilişki, habitusun "yapıların ürünü, pratiklerin üreticisi ve yapıların üreticisi olduğu" (Bourdieu, 1970: 244), basitçe yapıları yeniden-ürettiği salt döngüsel bir ilişki olarak anlaşılmamalıdır.[43] Gerçekte, Mao'nun söylediği gibi, "başka yöne takılıp kalmamak" (Bourdieu'yü Giddens'ın gözlükleriyle okumamak, onun

---

[41] *ergon*: iş, çalışma, emek, uğraş, eser, yapıp etme, ürün, işlev (Peters, 2004); *opus operatum*: etkili bir çalışma veya işlem; *modus operandi*: işleyiş tarzı (Webster's, 1999) [ç.n.].

[42] *Ergon* ve *energia* ayrımı von Humbold'a aittir ve Panofsky'nin *opus operatum* ve *modus operandi* ayrımına karşılık gelir. Panofsky ile birlikte Hamburg Warburg Enstitüsü'nde çalışan Cassirer ikisi arasında bir arabulucudur.

[43] Ayrıca sadece istisnai durumlarda habitus mükemmel üretimin 'kötü yeteneği' olarak işler. Bu model, Weber'e göre, asla gerçeklik içinde ortaya çıkmaz ve bu yüzden salt araştırmaya yönelik ideal-tip bir modeldir. Mükemmel yeniden-üretimin sınır-durumunun sadece 'muhtemelin özel bir örneği' olduğu hatırlanmalı ve "sadece habitusun yeniden-üretim koşullarının onun işleyiş koşullarıyla özdeş veya benzer olduğu örneklerde geçerli olan yarı-mükemmel yarı-döngüsel yeniden-üretim ilişki modelini bilinçsiz olarak evrenselleştirmek"ten kaçınmalıdır (Bourdieu, 1974: 5). Bourdieu ayrıca habitus ve alan arasındaki 'ontolojik suç ortaklığı'nın (Heidegger) bozulduğu durumları (histeri etkisi; krş. Bourdieu, 1997a; 1984: 207-250) analiz etse de, şimdiye kadar mükemmel suç ortaklığı durumuna sistematik bir ayrıcalık tanındığı vurgulanmalıdır. Bu bakımdan, Bourdieu ister istemez Parsons'ın bir analizini hatırlatır. Ve gerçekte, *Yeniden-Üretim*'den muhtemel özetler çıkarmak için *Sosyal Sistem*'in bir çift temel cümlesinden birkaç parça aktarmak yeterli olacaktır: "... rol beklentilerinin [habitus ve alanın] tamamlayıcılığının devamının, bir kez sağlandığında, bir problem oluşturmadığı, başka deyişle, etkileşim sürecini sürdürme eğiliminin toplumsal sürecin ilk yasası olduğu varsayılacaktır. Bu açık bir kabuldür" (Parsons, 1951: 205) -"Teori, bu sistemlere göre, bu tür verili sabit bir sistem kalıbının devamlılık koşullarını analize ve, tersine, onun belirli biçimlerde değiştirilebilme koşullarını analize yöneliktir. Bunun toplumsal süreçlerin 'ataleti yasamız'ın ana temeli" (s. 482) -en azından değil, sürekli bir temeli- olduğunu varsayabiliriz. -"Teori ilgili problem tipini en dolaysız biçimde ele alan iyi bir teoriyse, onun değişmeyle ilgili problemlere aynı ölçüde uygun olmadığına inanmak için hiçbir neden yoktur" (s. 435). Ve gerçekte, sadece 'büyük boy' değil, 'büyük' ve 'iyi' bir teori olarak da, Bourdieu'nün teorik sistemini, sistematik bir toplumsal değişme koşulları teorisine aykırı bir tabiatta yorumlamak için hiçbir haklı neden yoktur.

çalışmasını Habermas'la cilveleşme olarak görmemek ve habitusun dönüştürücü kapasitesinde ısrar etmemek) gerekir.[44] Bununla beraber, kendine uyguladığı sansüre rağmen,[45] Bourdieu'nün bu tür bir dönüştürücü okumayı teşvik edeceğini düşünüyorum.[46] Hatta onun, teorisini -artık bastırmaktan vazgeçip açıkça ilân ettiği- siyasal niyetleriyle aynı çizgiye getirmek istediğinde bunu başarabileceğini düşünüyorum (Bourdieu, 1998a). Habitus kesinlikle toplumsal yapıların ürünüdür, ancak burada takılıp kalındığında saf determinist bir okuma tuzağına düşülür, çünkü eylemler, değerlendirmeler ve algıların üretici ilkesi olarak habitus aynı zamanda dünyayı yapılandırır.[47] Habitus toplumsal dünyayı yeniden üretir, ancak, bir 'seçim yapma' (Bourdieu, 1997b:

---

[44] Her zaman Bourdieu'nün meta-teorik olasılıklar uzayı topolojisinin mükemmel olduğu izlenimi taşıdım. Bachelard'ın kendi 'epistemolojik profili'nde olduğu gibi (Bachelard, 1940: 41-51), Bourdieu de sosyoloji disiplinini yapılandıran epistemolojik ve meta-teorik karşıtlıkları sistematik olarak sergilemiştir: "Dersler ve tezlerde rutin olarak başvurulan Marx, Weber ve Durkheim arasındaki karşıtlık, sosyolojinin birliğinin muhtemel konumlar uzayı içinde konumlandırılabileceğini görmeyi engeller. Bu antagonizma, anlaşıldığı takdirde, aşılma ihtimalinden söz eder" (Bourdieu, 1987a: 49; ayrıca bkz. 1971: 295). Hatta Bourdieu, günün sonunda, nesnelcilik ve öznelcilik, determinizm ve iradecilik, materyalizm ve idealizm, dışsalcılık ve içselcilik gibi ritüel karşıtlıkları aşma çabası içinde, her zaman kutbun aynı ucuna ulaşsa, "örneğin, nesnelci-öznelci düalizmini aşarken nesnelciliğe sıkıca kök salsa" veya "gürültülü bir biçimde determinizmi reddederken sürekli olarak determinist toplumsal süreç modelleri üretse" bile (Jenkins, 1992: 175), prensipte, hiçbir şey bizim başka yöne tutunmamızı engellememelidir. Bu yolla, ünlü 'özneye dönüş'e *ve* post-Bourdieucü Fransız sosyal teoriyi karakterize eden ve bizzat 'Habermascı-Ricardocu' *praxis* ekseninin ve 'etno-Bolstankici' eylem fraksiyonunun eylemin refleksif doğasına büyük vurgularında kendini gösteren pragmatik, betimsel ve yorumcu kaymalara (bkz. Gauchet, 1988 ve Dosse, 1995) cevap vermeye çalışıyorum. Boltanski ve diğer eski-Bourdieucüler, aslında kişisel nedenlerle 'eleştirel bir toplumsal teorisi' geliştirmek için Bourdieu'nün eleştirel teorisinden kopmak zorunda kalsalar da (Boltanski and Thévenot, 1991), ben aynı konuma bir 'içkin eleştiri'yle ulaşmaya çalışıyorum. Bourdieu'ye karşı Bourdieu'den yararlanarak sistemi içerden açmaya ve onun sağlam bir biçimde inşa ettiği *sorunsal*ına yaklaşımını çözmeye çalışıyorum. Bu, sistemin sınırlarıyla ilgilendiğim anlamına gelmez. Sadece sistemin sınırları dışına çıkmamaya çalışacağım. Tıpkı Bourdieu gibi, sistem dışına düşen şeyden, özetle gerçek armağan, gerçek iletişim, gerçek dost, gerçek sevgiden, tahakküm, hesaplılık, manüplasyon vb.ne gelmeyen Mausscu 'sembolik alışveriş' 'mucize'sinden büyülendim. Bu yüzden, onun Kabylia'daki geleneksel sınıflama sistemleri üzerine ilk araştırmasının (Bourdieu, 1972) 'feminist' bir yeniden yorumunu sunduğu erkek egemenliği üzerine yeni kitabını alır ve onu Batı'daki sembolik erkek egemenliğinin her yerde bulunduğunu ortaya çıkarmak için bir ideal-tip olarak kullanırsak, gerçekte beni ilgilendiren şey, Bourdieu'nün açıkça muhtemelen ilk kez kendi sisteminin sınırları hakkında konuştuğu (Bilimsel olmayan?) 'Aşk ve Egemenlik Üzerine Son Bir Yazı'sıdır (Bourdieu, 1998: 116-119): örneğin: mucizevî ateşkes, savaş ve kavgaların sonu, stratejik alışverişin sonu veya daha olumlu olarak, şiddetin olmaması, karşılıklı kabul, tam karşılıklılık, tarafsızlık, güven, mucize, mutluluk veya Adorno gibi konuşursak 'barış'.

[45] Tek bir örnek alırsak: Bourdieu, *Devlet Soyluları*'nda, evrenselin tarihsel ilerlemesiyle ilgili bir model ortaya koyar. O, Wacquant'la bir görüşmesinde (1993b: 35-36), kitabın kanıtlarını okuduğunda bu kısmı çıkarmaya karar verdiğini, ancak Editions de Minuit'deki yöneticinin onu çıkarmayı unuttuğunu itiraf eder.

[46] Bourdieu'nün önceki çalışmasını, hatta pratiklerin "son analizde ürünleri oldukları nesnel yapıları yenidenüretme eğiliminde oldukları"nı açıkça ifade ettiği *Bir Eylem Teorisi Taslağı*'ndaki gibi daha pratik-vurgulu çalışmasını (Bourdieu, 1972: 175) en son çalışmasıyla (özellikle Bourdieu, 1997) karşılaştırdığımızda aşırı-determinizmin giderek zayıfladığını görebiliriz. Habitusun 'üretken kapasite'siyle ilgili Chomskyci vurgular başından beri yapılsa da (Bourdieu, 1967: 151-164), habitusun aktif, doğaçlamacı, yenilikçi ve hatta yaratıcı doğasına vurgu nispeten yenidir (Bourdieu, 1984b: 134-135; 1987a: 23 ve 1997: 170-193).

[47] Bourdieu'nün 'ikinci doğa' kavramına aktif bir içerik yüklediğini görmek için, Ravaisson'un alışkanlığı -daha ziyade Heidegger gibi- Özgürlüğün Doğaya ve İradenin İçgüdülere dönüşmesi olarak nitelediği 'habitus' üzerine metafizik kitapçığıyla (Ravaisson, 1838: 82-103) karşılaştırmak yeterlidir.

63) -'kendisiyle etkileşim' (Blumer) veya niçin olmasın ki, 'rasyonel iletişim' (Habermas)- süreci olduğu dikkate alındığında, o her zaman uyaran ile tepki arasına girer, "ürünlerin bilgisi üretim koşullarının bilgisinden mekanik olarak çıkartılamaz" (Bourdieu, 1984b: 135). Habitus belirlenen şeye göre dönüştürür ve hatta yapı ile habitus arasında bir dönüştürme ilkesi bulunabildiğinde, bu ayrılığın derinliği ve anlamının habitusa bağlı olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur (Bourdieu, 1997a: 177-178). Yine de, aktörler belirlenirler, ancak sadece kendilerini belirledikleri ölçüde. Dünyada şeylerin anlamıyla ilgili bilişsel mücadeleye her zaman 'yer varsa' (Bourdieu, 1989b: 29), hiçbir şey aktörün dünyayı öngörülmeyen biçimlerde dönüştürme potansiyelini dışarıda bırakamaz. Ayrıca, habitusun yaratıcılığını ve onun kendi belirlenimlerini yansıtma ihtimalini açıkça kabul, Bourdieu'ye -teorisinin hayat verdiği eleştirel niyet çizgisinde, esasen 'pratik aklın önceliği'ni vurgulayan bir teori olarak gördüğü (Bourdieu, 1987a: 23)- kendi eylem teorisinin meta-teorik önkabullerini kullanabilme gibi önemli bir avantaj sağlar.[48] Onun 'teorik bir aşırı-şiddet' içinde yücelttiği ahlâkî öfkesi (Caro, 1980: 1175), aşırı-determinizm iradecilik nihayetinde hakkını alacak biçimde zayıflatıldığı takdirde iyiye gidecektir. Sartre'ın sözleriyle, "esas mesele birinin insanı yapması değil, aksine kendine yapılan şeyle onun ne yaptığıdır" (aktaran Terray, 1992: 229).

## 3. Alanlar Teorisi

### *3. 1. Kültürel Üretim Alanı*

Nasıl ki habitus kavramı eski özne veya bilinç felsefesine düşmeden yapısalcı paradigmadan kopma, böylece "gerçekliğin inşalarının pratik bir operatörü olarak faili, kendi hakikâti içinde, bilinç felsefesi içinde kaybolmaktan kurtarma" (Bourdieu, 1992a: 253) niyetiyle tasarlanmışsa, alan (*champ*) kavramı da, başından beri, bütün kültür bilimleri (din bilimleri, sanat tarihi veya edebiyat tarihi, din, hukuk veya bilim sosyolojileri) yerleştirilmeden önce "içsel yorum/dışsal açıklama alternatifine karşı çıkmak" için (s. 234) tasarlanmıştır. Kültürel konularda içkin (veya 'totolojik') bir anlam yorumu sunan biçimci analiz (sözgelimi, semiyotik, arkeoloji, gramatoloji, post-modernizm)

[48] Bourdieu'nün refleksif sosyolojisi üzerine mükemmel bir eleştiride, Kögler (1997a), habitusun refleksif bir biçimde yeniden biçimlendirilmesi veya yapılandırılmasının prensip olarak mümkün olduğunu kabul eden Bourdieu'nün, gerçekte entellektüel ve gündelik söylem arasındaki boşluğu kapatamadığını ve sosyologun refleksivitesini aktörlerin refleksivitesiyle ilişkilendiremediğini gösterir. Gadamer'e başvuran Kögler (1997b), bu problemi hermeneutik bir biçimde, yani habitusun sosyolog tarafından yeniden-inşasını aktörlerin habitusla ilgili eleştirel anlayışlarıyla ilişkilendirerek çözmeye çalışır.

*ve* anlamı doğrudan toplum biçimleriyle ilişkilendiren bir dışsal okuma sunan indirgemeci analiz (örneğin, Marksizm) arasındaki karşıtlık,[49] dış etkiler veya kısıtlamaların (örneğin, ekonomik ve siyasal faktörlerin) üreticinin toplumsal konumları *ile* onun bu konumlar alanının yapısı ve işleyişi içinde ifade edilen ve ilkesi bu yapı ve işleyiş içinde yatan tutumları (*prises de positions*) arasında yer alan özel kültürel alanın (edebiyat, sanat, bilim, vb.nin) yapısıyla dolayımlandığı ve 'kırılmaya uğradıkları' gösterilerek aşılabilir.[50]

Alan teorisi ilişkisel düşüncenin özel bir eylem alanına uygulanışıdır (alanlar üzerine, bkz. Bourdieu, 1983a: 311-356; 1984b: 113-120; Bourdieu and Wacquant, 1992: 71-91). Bütün alan teorilerinin yol gösterici ilkesi Cassirer'in öğrencilerinden Kurt Lewin tarafından formüle edilmiştir: "Alan teorisi, herhangi özel bir unsuru -anlamı toplam duruma başvurmadan anlaşılamayacak- özel bir durumdan soyutlamak yerine, tüm durumun bir nitelemesiyle başlar" (Lewin 1963: 104). Ancak Bourdieu, Lewin'den farklı olarak, kendi alanlar teorisinde çarpıcı bir değişiklik yapar. İçsel olarak ilişkili unsurların organik bir bütün oluşturacak biçimde kolay bir 'işbirliği içinde oldukları' yeterince anlaşılabilse de, Bourdieu her zaman alanı bir mücadele alanı olarak veya Elias'ın ifadesiyle bir 'gerilim alanı' olarak düşünmüştür (Elias, 1970: 127). Başından beri onun ilişkisel alan anlayışı, büyük ölçüde çatışma içinde bir güç, prestij ve her türden sermaye için (rekabetçi ayrım, tahakküm ve yanlış-tanımanın işbirliği, tarafsızlık ve tanıma üzerinde yaygın etkiye sahip olduğu) bir savaş alanı olarak dünya anlayışıyla karışmış haldedir (Swartz, 1997: 63). Her halükârda, çatışma içinde algılansın algılanmasın, bireysel unsurlar arasındaki ilişkilerin 'figürasyon'u meydana getiren tüm faktörlerin sonucu oldukları dikkate alınırsa, bir alan analiz edilmeye başlandığında, her zaman "ilişkilerle başlamak ve buradan ilişkili olana geçmek" gerekir (Elias, 1970: 127). Ancak, alanı yapılandıran ilişkiler bütününü analiz etmek alan içinde yer alan bütün olayları araştırmak değildir. "O, daha ziyade, alan içindeki tekil olayların yönelimleri ve morfolojilerine özel bir etkide bulunan temel yapıları ortaya çıkarmaktır"

---

[49] Tarihsel materyalist kültür analizlerinin indirgemeci doğası Sartre'ın Valéry hakkında güçlü ve oldukça fazla alıntı yapılan ifadesinde çok iyi yakalanmıştır: "Valéry kuşku yok ki küçük burjuva bir entellektüeldir. Ancak her küçük burjuva entellektüel Valéry değildir. Çağdaş Marksizm'in keşif yetersizliği bu iki cümlede saklıdır" (Sartre, 1963: 56). Valéry ve hatta Flaubert'in yazarken niçin yazdığını ve hatta muhtemelen ne yazdığını anlamak için, kısır döngüyü kırmak ve alanı altyapı ve üstyapı arasında özerk bir arabulucu olarak almak gerekir.

[50] Bourdieu, dışsal etkilerin alanların yapısıyla kırılmaya uğradıklarını söyleyerek, Luhmann'ın temel iddialarından birini, yani alanların, sadece çevrelerindeki diğer sistemlerden gelen kodlanmış mesajlar bir ölçüde alıcı sistemin ikili-koduna dönüştürülebildiğinde iletişim kurabilecekleri veya daha kesin bir dille, 'ses verebilecekleri' kendine-gönderimli kapalı sistemler oldukları tezini kabul eder görünür (sistemlerin kapalı sistemlerin çevrelerine seçici bir açılımı sayesinde kendilerini-düzenlemeleri konusunda daha açık bir ifade için, bkz. Luhmann, 1986).

(Elias, 1976: 393). Kavramı Cassirer'e açıkça atıfta bulunan Lewin'den ve Cassirer'in uzak akrabası Elias'tan alan Bourdieu,[51] 'alan'ı, 'sermaye' kavramıyla ilişkilendirerek, konumlar ve karşılıklı ilişkilerinin farklı sermaye türlerinin dağılımlarına göre belirlendiği yapılaşmış bir toplumsal konumlar uzayı olarak tanımlar ve ayrıca, 'piyasa' ve 'oyun' kavramlarını kullanır: bu sermaye türleri, ekonomik sermaye (maddî zenginlik, para, hisse senetleri veya hisseler); kültürel sermaye (bilgi, beceriler ve diğer kazanımlar); sembolik sermaye (artan prestij ve onur); ve sosyal sermaye (ilişkiler ve etkileşim ağları) olarak sıralanır. Alanlar, somut bir kurum, organizasyon, grup veya birey biçiminde olumsal ve empirik olarak gerçeklik kazanan her epistemik konumun kendine has özelliklerini diğer bütün epistemik konumlarla iç ilişkilerinden kazandığı, egemen ve tâbi konumlar sistemleri olarak görülebilir. Mümkünün gerçeğe dönüşmüş biçimlerini temsil eden somut konumların içsel olarak ilişkili oldukları düşünülürse, onlardan birindeki bir değişiklik zorunlu olarak diğer tümü için geri etkilere sahip olacaktır (örneğin, iki dev firmanın tüm ekonomik altalanlarının yapılarını birleştirmeleri Einstein'ın görelilik teorisinin tüm fizikalt alanlarını etkilemesine benzer bir etki yaratır). Alanların en önemli özelliklerinden biri, onların bir sermaye biçimini (örneğin, ekonomik sermayeyi) bir başka sermaye biçimine, (3 farklı durumda yer alabilen, örneğin, dil becerileri ve sanatsal çalışmalara kişisel aşinalıkta somutlaşan; kitaplar, resimler, vb.nde nesnelleşen; diplomalar ve resmi yeterlik belgelerinde sertifikalaşan) kültürel sermayeye dönüştürebilmeleridir (Bourdieu, 1979b).

İlişkisel anlayış Bourdieu için çatışmalı bir *Weltanschauung* alanından ayrılamayacağına göre, bir alan, her zaman bireylerin güç ilişkilerini ve bu ilişkilere özel sermaye biçimleri dağılımlarını sürdürmeye veya değiştirmeye çalıştıkları bir güçler ve mücadeleler alanıdır. Rakip taraflar birbirleriyle karşıtlık (uyuşmazlık) içinde olsalar bile, hepsi bizzat toplumsal alanın işleyişinin kurucu unsuru olan ortak bazı temel ön-kabulleri paylaşırlar ("uyuşmazlık içinde uyuşma" -Bourdieu, 1996: 902).[52] Onlar oynadıkları oyuna ve uğruna

[51] Ağustos 1997'de Stephen Mennell'le Toronto'daki kişisel tartışma. Cassirer ve Elias arasındaki ilişkinin çok iyi bir analizi için, bkz. Maso, 1995. Bu noktada, Bourdieu'nün 'alan'ı, Elias gibi insanlar arasındaki ilişkiler yapısı olarak değil, aksine konumlar arasındaki ilişkiler yapısı olarak veya Bhaskar'ın sözleriyle bir 'konum-pratik sistemi' olarak (Bhaskar, 1989a: 41) tanımladığını belirtmek gerekir. Kurumsal ve figürasyonel yapı anlayışları arasında bir fark olarak formüle edilebilecek bu farklılık (Mouzelis, 1995: 69-80), bütün benzerliklere rağmen, niçin Elias'ın figürasyonlar sosyolojisinin Bourdieu'nün tamamen rasyonelleştirdiği empirist döngüye sahip olduğunu açıklar.

[52] Bu 'uzlaşmazlıkta uzlaşma' düşüncesi, yani, uzlaşmazlığın sadece uzlaşmayı gerektirmeyip aynı zamanda onu güçlendirdiği veya, farklı bir dille ifade edilirse, çatışmanın paylaşılan anlayışların ortaya çıkmasına ve böylece bir toplum içindeki karşıtların bütünleşmesine fiilen katkıda bulunduğu fikri tipik olarak Fransız'dır. Bu düşünceye sadece Bourdieu'da değil, Touraine'in üçlü tepki-biçimi (Kimlik, Karşıtlık ve Bütünlük) olarak

mücadele verdikleri şeyin değerine inanırlar (*illusio*). Alanın zaman içinde belirli bir andaki yapısı, yani toplumsal konumlar uzayı gruplar veya sınıflar arasındaki farklı sermaye türlerinin dağılım yapısı tarafından belirlenebilir (Bourdieu, 1984). Bourdieu toplumsal konumlar kategorilerini ikisi mekânsal, biri zamansal, üç boyutta ele alır (Bourdieu, 1979a: 128-144): (i) sahip olunan sermaye miktarı, (ii) sermayenin yapısı, yani toplam sermayenin (farklı sermaye türlerinin toplam sermayeye özel ağırlıklarına göre ölçülen) dağılımı ve (iii) mekânsal eksenlerde hareketle gösterilen, geçmiş, mevcut ve potansiyel nesnel toplumsal yörüngeler.

Kültürün alan kavramı temelinde analizi üç evrede ilerler (Bourdieu and Wacquant, 1992: 80). İlk olarak, kültürel alan (örneğin, sanat, edebiyat, yargı, felsefe alanları), nispeten özerk olsa da, nispeten bağımlı olduğu bir güç alanı içine yerleştirilmelidir, zira güç alanında süregelen mücadele sınıfsal ilişkiler alanının hiyerarşi ilkesinin ekonomik veya kültürel bir doğaya sahip olup olmamasını belirler.[53] Toplumlarımızda, ekonomik sermaye egemenliğin hâkim ilkesi ve kültürel sermaye de tâbi bir ilkedir. Bu yüzden, entellektüel alan, örneğin sınıfsal ilişkiler alanının egemen kutbunda konumlanmış güç alanı içinde tâbi bir konumu işgal eder. Zaman içinde herhangi bir anda, 'alan' iki hiyerarşi ilkesi arasındaki mücadelenin odağıdır: ekonomik ve siyasal olarak alana egemen konumda olanların (kaynakları dağıtan, kurullarda yer alan ve kitapların pazarlanabilirliğine karar veren 'takım elbiseli adamların) yararına çalışan birçoklu-bağımlılık (*heteronomy*) kriteri (örneğin, kitap satışlarıy-

toplumsal hareketler analizinde (Touraine, 1978: 103-133) ve Lefort'un toplumsal bölünme ve bütünleşmenin üreticisi ve temel biçimi olarak siyaset ('le politique') anlayışında (Lefort, 1986: 1-27) rastlanır.

[53] Bu noktada Rus bebekler gibi iç içe geçmiş kavramları açmak için bazı analitik açıklamalar yapılması yararlı olacaktır: (i) Bir uzay, topolojik olarak, bir ilkeye veya Cassirer'in sözleriyle, 'yasalı ilerleme' veya 'matematiksel fonksiyon'a göre oluşan ilişkisel bir farklılıklar yapısı olarak inşa edilen, gerçekliğin bir bölgesini oluşturan ve 'gösteren' getiren bir şeydir. (ii) Her toplum bir toplumsal uzay, yani bir toplumda dolaşımdaki farklı sermaye türlerinin dağılımı ilkesine göre üretilen ilişkisel farklılıklar yapısıdır. (iii) Toplumsal uzaylar 'alanlar'dır, alanın yapısını sosyal sınıfların dönüştürmeye çalıştıkları güç alanları ve mücadele alanlarıdır. (iv) Güç alanının güçler yapısı belirli bir anda alan içindeki konumların hiyerarşi kazanma ilkelerini belirler: ya ekonomik sermaye ya da kültürel sermaye egemen ilkedir. Sınıflar, alan içindeki konumların egemen hiyerarşik dağılımı ilkesini belirleme mücadelesi verirler. Egemen sınıflar sadece kendi sermaye türlerini egemen hiyerarşi ilkesi olarak başarılı biçimde empoze ettiklerinde egemendirler. (v) Güç alanı bir başkası gibi bir alt alan olan siyasal alanla karıştırılmamalıdır. Güç alanı bütün alanlardaki güç mücadelelerini düzenleyen bir tür 'üst-alan'dır. Onun zaman içinde özel bir andaki belirli bir konfigürasyonu kültürel üretim alt-alanlarında yürürlükteki hiyerarşi ilkesini empoze etme mücadeleleriyle ilgili sonuçlara sahiptir, çünkü güç alanının konfigürasyonu alt-alanların konfigürasyonunu belirler. Güç alanının yapısının durumu alt-alanın konumlar yapısını ve böylece aynı zamanda alt-alan içinde olduğu kadar, alt-alanın üyeleri ve onların yer aldıkları çevrelerin üyeleri arasında oluşturulabilecek muhtemel ittifakları belirler. Ayrıca, güç alanı ile kültürel üretim alt-alanları arasında varolan yapısal benzeşme, kültürel üretimlerin, sembolik düzenin korunması siyasal düzenin korunmasına katkıda bulunduğu sürece, statükonun ideolojik bir meşrulaştırmasını sunabilecekleri ve sundukları anlamına gelir. Öte yandan, sembolik düzenin yıkılmasının siyasal düzenler üzerinde, sadece sembolik yıkım siyasal güç alanının toplumsal bir yıkımına eşlik ettiği takdirde etkilere sahip olabileceği belirtilmelidir.

la ölçülen başarı) *ve* gerçek 'bilim insanları'nın tercih ettiği özerklik kriteri (emsallerin onayıyla ölçülen nitelik). İkinci olarak, alan içinde aktörlerin işgal ettikleri konumlar arasındaki veya alan içinde birbirleriyle rekabet halindeki kurumlar arasındaki ilişkilerin nesnel yapısı. Burada önemli olan, üreticilerin diğer üreticiler için ürettikleri 'sınırlı üretim alanı' ile sembolik olarak dışlanan ve itibar edilmeyen 'kitlesel-dinleyici üretim alanı' arasındaki karşıtlığa dayalı ürünler ve üreticiler hiyerarşisini ortaya çıkartmaktır (Bourdieu, 1971: 54-55). Son olarak, alanın analizi söz konusu alan içinde birbirleriyle rekabet halindeki üreticilerin yörüngeleri ve eğilimlerinin ayrıntılı bir analizini içermelidir. Üreticilerin pratikleri ve ürünlerini anlamak, onların işgal ettikleri konumları ve eğilimlerinin tarihlerinin sonuçları olduklarını anlamayı gerektirir. Aktör bir kez alan içine girdiğinde, böylece resim değiştirilebilir, nesnel konumlar ve öznel eğilimlerin etkileşimi analiz edilebilir ve böylece belirli bir alandaki üreticilerin duruşları (*prises de postures*) açıklanabilir.

### *3.2. Dinsel Alan*

Henüz sunduğumuz genel kültürel üretim alanı modeli, Bourdieu'nün altmışlarda başlattığı -Flaubert ve 'yeni roman'dan caz ve sinemaya kadar birçok farklı konuyu içeren- bir dizi uzun araştırmanın (Bourdieu, 1966),[54] onun büyük ölçüde Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'da din üzerine yazdığı bölümü (Weber, 1972: 245-381) kendi sosyolojik bilgi teorisi temelinde (Bourdieu, 1971a, b)[55] parlak ve özgün bir biçimde yeniden yorumlayarak geliştirdiği ve bu yorumdan esinlenen kavramsal çerçevenin ürünüdür. Bu yorum, Weber'in fikri mallar ve fikri çıkarlar düşüncesi üzerinde Marksist bir değişiklik yapmayı sağlar ve ekonomik hesaplılığı ayrım gözetmeden maddî mallar kadar

[54] Bourdieu'nün 10.000 sayfalık kuru, yapay, yoğun tekrarlar içeren ve bilimsel-olmayan çalışmasını hiçbir baskıya gerek duymadan okuyan ve yeniden okuyan Verdès Leroux, dolaylı yoldan onun ilgilerinin çeşitliliğini, teorik araçlarının gücünü ve hacimli üretiminin verimliliğini gösteren, etkili ancak eksik bir alanlar (ve bu alanlara karşılık gelen sermaye türleri) listesi derler: "Bilimsel alan, edebiyat alanı, güç alanı, dinsel alan, yargı alanı, inşaatçılar alanı, ev üretimi alanı, bölgesel güçler alanı, siyasal alan, ekonomik alan, dergicilik alanı, ideolojik üretim alanı, kültürel üretim alanı, resim alanı, yüksek eğitim kurumları alanı, siyasal bilimler alanı, siyasal pazarlama alanı, üniversiteler alanı, *büyük okullar* alanı, *moda* alanı, komik diziler alanı, pop sanat alanı, yayınevleri alanı, çağdaş fizik alanı, sanat galerileri alanı, vb. (ayrıca alt-alanları da unutmayın)" (Verdès Leroux, 1998: 199).

[55] İki makale örtüşür, ancak Bourdieu, Marx, Weber ve Durkheim'i (ve diğer birkaç kişiyi) sistematik olarak resme eklediği ve dinin toplumsal düzenin devamlılığına ideolojik katkısını ortaya çıkarmak için kendi oldukça sofistike ve sentetik sembolik güç teorisini (Bourdieu, 1977b) dinsel alan analizine dahil ettiği sürece, ikinci makale (1971b) ilkinden (1971a) çok daha komplekstir. Sembolik güç teorisi Bourdieu'nün projesinde merkezi bir yer işgal etse de (bkz. Wacquant, 1987, 1996a ve özellikle 1993a, s. 1, burada Wacquant'ın ifadesiyle, "Bourdieu'nün tüm girişimi sembolik gücün özgünlüğü ve gücünü açıklama girişimi olarak okunabilir"), onu analizime dahil etmeyecek, ilgimi daha çok alanlar teorisinin ilişkisel boyutlarına yoğunlaştıracağım.

sembolik olanları da içerecek biçimde tüm mallara genişleterek, bir kültürel mallar ekonomi-politiği olduğunu göstermeyi amaçlayan genel bir ekonomik sembolik mallar teorisinin temellerini atar. Marx'ın Marx-dışı bir okumasının yapıldığı -ve Mannheim'ın habercisi olduğu- bu tamamen materyalist Weber okumasının bir sonucu olarak, ekonomi-dışı, hatta ekonomi-karşıtı sektörlerin, örneğin dinin ekonomik bir yorumu yapılmaya, maddî mallara karşı bilinçli ve belirgin ilgisizliğin, aktöre (bir pay sağlaması anlamında bu çıkarla bilinçli olarak ilgilenmediğinde bile), her zaman şu veya bu şekilde bir getiri sağladığı gösterilmeye çalışılır. Stratejiden yoksun 'stratejik eylemler'e veya rasyonel amaçlı 'geleneksel eylemler'e her yerde rastlanabileceği gösterildiğinde, ister istemez ve bir ölçüde haklı olarak, Gary Becker'*ınkine benzer* ekonomik indirgemecilik ve aşırı-faydacılık yorumları hakkında -tuhaf bir 'bilinçsiz hesaplılık' karışımına yol açan- bilinçli özgecilikte bilinçsiz bencillik eğilimlerinin varlığını gösteren kuşkular ortaya çıkar (bkz. Joppke, 1986; Honneth, 1990; Caillé, 1992 ve Alexander, 1995).

Alanlar çeşitliliğinin ana ekseni onların özerklik dereceleridir. Oldukça özerk alanlar, örneğin bilimsel alan doğru ve yanlış biçiminde ikili bir kod izlerken, oldukça farklılaşmış alanlar, sözgelimi siyasal alan Schmitth'in dost ve düşman kodunu izler (Bourdieu, 1986: 10). İlk önce, dışsal belirlenimlere açık olan ve hakikâtin aslında egemenin çıkarlarını ifade eden kültürel keyfiliğin meşru dayatmasından başka bir şey olmadığı 'dinsel alan'ı ele alacak ve ardından, sondan bir evvelki kesimde, daha özerk olan ve üreticilerinin, dinsel bir alanda olduğu gibi bir dinleyici kitlesi için değil, başka üreticiler için ürettikleri 'bilimsel alan'a geçeceğiz.

Max Weber'in din teorisinde büyücü, peygamber ve rahiplik söylemleri ile onların tabakalarının daha genel toplumsal çıkarları arasındaki sistematik ilişkiler araştırılırken (Weber, 1972: 259-279), Bourdieu en azından ilke olarak, dinsel mesajların değişen içeriğini zihnin içkin yasaları temelinde yorumlayan bir (yapısalcı) teori ile onları toplumun maddî altyapısının doğrudan bir yansıması olarak gören, böylece kısır döngü hatasını tekrarlayan Marksist teori arasındaki karşıtlığı aşmasını sağlayan bir 'dinsel alanın göreli özerkliği' teorisi geliştirmiştir. Ancak Weber'in açıklaması ona göre iki açıdan problemlidir. İlk olarak, Weber özcü bir düşünme tarzına yakalanır. Dinsel liderleri (peygamber, büyücü, rahip) sistematik olarak ilişkilendirmekten ziyade, onların genel karakteristiklerini bizzat bu liderlerde arayan, böylece bu konuda bir 'mozaik teorisi'yle sonuçlanan (Parsons, 1937: 621) bir ideal-tip geliştirir. İkinci olarak,

Weber ayrıca 'durumsalcılık yanılması'na düşer (Bourdieu, 1972: 84). Weber, dinsel aktörlerin dinsel alanda işgal ettikleri konumlar arasındaki nesnel ilişkiler yapısını yeniden inşa etmekten ziyade, kişiler-arası ilişkileri belirleyen 'nesnel yapı'yı onların belirli gruplar ve durumlar içindeki etkileşimlerinin 'durumsal yapı'sına indirger. Ancak bu iki problem Bourdieu'ye göre kolayca aşılabilir. Weber'in dinsel uzmanlar ve diğer insanlar arasındaki etkileşimler konusundaki zengin analizinin ürünlerini alabilmek için, peygamberler, rahipler ve büyücüler ile onların dinsel alan dışından izleyicileri arasındaki nesnel ilişkiler sistemini tam olarak yeniden inşa etmek ve Weber'in analizini yapısal bir şemaya dahil etmek yeterlidir. Bu işlem bir kez gerçekleştirildiğinde, dinsel alanın dinamiği ve bizzat dinsel içeriklerin dönüşümü "uzmanlar ve diğer insanlar arasında, dinsel alan içindeki farklı uzmanların farklı çıkarları ve rekabet ilişkileri temelinde kurulan ilişkiler" analiz edilerek açıklanabilir (Bourdieu, 1971b: 313). Gerçekte, dinsel eylemlerin sosyolojik anlamı ve işlevini çözebilmek için, dinsel mesajları üreten, yayan ve alanların karşılıklı dinsel çıkarlarını dikkate almak gerekir. Dinsel uzmanların 'dinsel sermaye'yi artırmakta ve bu yüzden kurtuluş mallarını yönetme tekeli için birbirleriyle rekabette ve sokaktaki insanlar üzerinde -halka sürekli dinsel habitus dayatma gücü olarak anlaşılan- dinsel güç kullanmakta çıkarları varken, sokaktaki insanların da, sınıflar alanındaki karşılıklı konumları bakımından, toplumsal ayrıcalıklarını meşrulaştırma (egemen sınıf) veya kendi göreli yoksunluklarını telâfi (tâbi sınıf) ihtiyacı duyduklarında, bu uzmanların mesajlarını dinlemekte çıkarları vardır. Uzmanların 'theodiseler' sunması (Leibniz) böylece kitlelerin 'sosyodise'lere duydukları (Bourdieu) talebin tamamlayıcısı parçasıdır. Birinin talebine bağlı olarak diğerinin sundukları değişir. Halk sınıfları ve özellikle ekonomik ihtiyaçların acil baskısı altındaki köylüler öncelikle -kutsalda ve büyücülerin kötülüklerini kutsal büyüyle yönlendirmede buldukları- doğrudan doyuma bakarlarken, ekonomik ihtiyaçların daha az baskısı altındaki diğer sınıflar (bu onların kendilerini doğrudan doyumdan uzak tutmalarını açıklar) dinsel temsilleri sistemleştirme ve dinsel pratikleri ahlâkileştirme ihtiyacı duyarlar. Onlar ya bizzat Kilise'ye ve rahiplere ya da peygambere ve tarikatına yönelirler. Belirli bir zaman diliminde, dinsel alanın yapısı rahipler, peygamberler ve büyücüler arasında dinsel malların yönetimini ele geçirmek için verilen mücadelelerinin sonucu -onların bizzat harekete geçirebildikleri ve taleplerini karşılayabildikleri şeyin bir fonksiyonu- olan güç dengesi tarafından belirlenir. Dünyanın meşru yorumu üzerinde tekel iddiasındaki Kilise her zaman dünyanın alternatif bir yorumunu sunan peygamberin ve durumsal pragmatik taleplere cevap veren

büyücülerin rekabetiyle karşı karşıyadır. Sistematik bir dünya tasavvurunun sapkın bir üreticisi olan peygamber Kilise'ye, bu 'rutinleşmiş karizma'ya ve onun ortodoksisinin yeniden-üretilmesine karşıdır (Weber, 1972: 142-148). Ortodoksinin egemenliğini yıkmaya çalışan peygamber kitleleri kendi rakip dünya yorumuna inandırmaya çalışır. Bunu başarıp başaramaması, Weber'in düşündüğü gibi kişisel karizmasına değil, aksine kitlelerin, özellikle proleterleşmiş entellektüellerin talebine ve Kilise ve dış dünyada hüküm süren toplumsal gerilimlere bağlıdır. Peygamberler ve sapkınlar bazen toplumsal krizlerde ortaya çıkma ve zaten sapmış olanlara vaaz verme eğilimindeyken, onların ortaya çıkışları rahip, sokaktaki insan ve peygamber üçlüsünün oluşturduğu özel bir figürasyonla bağlantılı olarak açıklanabilir. Kilise peygamberin yıkma stratejileri ve büyücünün rekabeti karşısında iki tipik korunma stratejisine başvurur. Kilise, bir yanda, dinsel pratiklerin daha fazla ritüelleşmesini sağlamaya çalışır ve büyüsel inançları kendine katılmaya zorlar, öte yandan, kendi orijinal mesajını koşullara uyarlar ve daha büyük dinleyici kitlesini kendine çekmek için onu yeniden yorumlar (ve bu amacına, tüm nüfus kategorilerinin toplumsal yapı içinde işgal edilen konuma bağlı olarak edindikleri 'seçici algı' sayesinde (Bourdieu, 1971b: 315) temel bir belirsizliği devreye sokarak ulaşır). Dinsel otorite ve meşruiyet mücadelesinde dinsel örneklerin harekete geçirilebilecekleri seküler güç asla sokaktaki insanın sağlayabileceği etkiden bağımsız olmadığı için, dinsel alandaki mücadeleler sadece güç alanı içinde sınıflar arasındaki güç ilişkileri yapısı tarafından üst-belirlenmekle kalmayıp, bu alan için kaçınılmaz bazı sonuçlara sahiptir. İki alan arasındaki bu yapısal benzeşme, dinsel alandaki mücadelelerin niçin sınıflar arasında 'üstü örtülü' ekonomik ve siyasal mücadele 'biçimler'i ürettiklerini (Bourdieu, 1977b: 410) ve sembolik düzeni koruma stratejileri siyasal düzenin korunmasına katkıda bulunurken, sembolik düzeni yıkma stratejilerinin, bu düzenin siyasal olarak yıkılmasına eşlik ettiklerinde, nasıl sadece siyasal düzeni etkileyebileceklerini açıklar. Nitekim sıradışı durumların bir adamı olarak peygamber, ancak siyasal durum gerçekte devrimci olduğu zaman devrimci olabilir.

### *3.3. Bilimsel Alan*

Yeni 'radikal' bilim sosyolojilerinin merkezinde, Mannheim'ın *Wissenssoziologie*'sini -onun açıkça kendi saf sosyolojisinin alanı dışında tuttuğu (Mannheim, 1936: 43, 179, 272) kesin bilimleri de kapsayacak biçimde- sürekli 'düzeltme ve genişletme' çabasının (Lynch, 1993: 432) yattığını öne

sürmek mantıklı olabilir. Benzer biçimde, bilimsel bilginin sosyolojisindeki sözde 'Güçlü Program'ın (Bloor, 1991: 3-23) sadece Mannheim'ın bilgi sosyolojisi temelinde anlam kazanması gibi, Bourdieu'nün bilimsel alanın sosyolojisine süregelen ilgisi de (Bourdieu, 1976, 1990, 1997c) Mannheim'ın 'fikirlerin toplumsal belirlenimi tezi'ni genelleştirme girişimi olarak görülmelidir. Genç Mannheim, Bourdieu'nün bilim sosyolojisinin büyük ölçüde habercisi olan 1928 tarihli 'Bir Kültürel Olgu Olarak Rekabet' başlıklı ödüllü yazısında, 'bilginin varoluşsal göreliliği' tezini savunur.[56] Bu tez bütün bilgilerin basitçe kendi toplumsal üretim koşullarına indirgenemeyeceğini, aksine toplumsal-tarihsel bilimsel bilginin üretimi ve kabulünün toplumsal ve tarihsel olarak belirlendiğini varsayar. Bilgi üretiminin farklı grupların toplumsal yapı içinde işgal ettikleri belirli toplumsal konumların bir fonksiyonu olması gibi, bilginin kabul görmesi (seçilmesi) de bizzat belirli bir toplumsal konumla ilişkili (kategorik yapı dâhil) belirli zihinsel bir oluşumun fonksiyonudur.[57] Daha özelde, Mannheim ekonomik rekabetin sadece özel bir örneği olan 'genel sosyolojik rekabet'in (Mannheim, 1952: 195-196) kültürel bilginin toplumsal üretiminin dinamiklerini açıklayabileceğini ve açıkladığını göstermek ister. Düşüncenin hareketi son analizde toplumsal alana hâkim gerilimlere bağlıysa, teorik çatışma her zaman toplumsal çatışmayla ilişkilidir ve onun tarafından üst-belirlenir. "Sosyal bilimler bakış açısından, her tarihsel, ideolojik, sosyolojik bilgi parçası (hatta Mutlak Hakikât düşüncesi bile) açıkça kendi dünya yorumlarını evrensel bir yorum kılmak isteyen özel toplumsal grupların güç ve kabul görme arzusuna uzanır ve bu arzu sayesinde gerçekleştirilir" (Mannheim, 1952: 196-197). Bu yüzden, gerçekliğin kamusal yorumu mücadelesi veya en azından onunla birlikte yer alan prestij mücadelesi insanların mücadele eksenidir ve farklı dünya yorumları genellikle onların güç mücadelesi içinde işgal ettikleri özel konumlara tekabül eder.

Bourdieu'nün olağanüstü 'soyut fikirleri somutlaştırma yeteneği'ni en iyi şekilde bu Mannheimcı genel toplumsal rekabet ilişkisi temelinde değerlendirebiliriz. Mannheim gibi Bourdieu de, bilimsel pratikler alanı üzerine analizine, onun rekabetçi bir mücadele arenası, bilimsel otorite tekeli oluşturan özel

[56] Bourdieu'nün düşünceleri büyük ölçüde genç Mannheim'ın düşüncelerinin yansıması olsa da, onun 1928 tarihli yazıya atıfta bulunduğuna hiç rastlamadım. Hatta Bourdieu'nün onu gerçekten okuyup okumadığı bile açık değildir. Bu arada, onun Bakhtin'i okuduğunu, ancak Bakthin'in dil piyasası analizi üzerindeki etkisinin (Bourdieu, 1982b) şimdiye kadar okuyucuları tarafından yeterince ifade edilmediğini söylemek isterim.

[57] Bourdieu'nün alan ve habitus ilişkisi analizi bana Mannheim'ın şu sözünü hatırlattı: "Tarih sürecinde karşılaşılan bir nesnenin belirli nicel özelliklerine sadece belirli yapıya sahip zihinler ulaşabilir. Tarihsel olarak mevcut nesnelerin sadece özel tarihsel koşullara göre oluşturulmuş ve tasarlanmış bir bilinçle algılanmaya açık belirli ayırt edici nitel özellikleri vardır" (Mannheim, 1952: 194).

bir eksen (*enjeu*) olduğu önermesiyle başlar. Bilim insanlarının paraya ve güce karşı göreli ilgisizlikleri, bütün toplumsal pratiklerin özel bir sermaye türü olan ve kuşkusuz daha sonraki evrede başka sermaye biçimlerine (örneğin, ekonomik sermayeye) dönüştürülebilecek bilimsel sermaye (otorite, kabul, ün, vb.) kazanmaya ve bu sermayeyi artırmaya yönelik olduğunu görmemizi engellememelidir. Bilimsel alan oldukça özerktir ('sınırlı kültürel üretim alanı'). Bunun kaynağı, sadece, onun içkin yasaları (akademik piyasanın yasaları piyasa yasalarına indirgenemez) ve bilim insanlarının kendilerini tarafsız olarak gösteren değerleri ve buyruklarını (evrenselcilik, paylaşmacılık, tarafsızlık, sistematik şüphecilik [Merton, 1968: 604-615]) üretmeleridir. Bununla beraber, bilim insanlarının bilgide çıkarlarının (*Erkenntnisinteresen*), kesinlikle -içinde yarı ekonomik ve yarı siyasal bir rol oynadıkları- alana içkin bir özellik olduğu anlaşıldığında, bilim insanlarının "tarafsızlıkta çıkarları olduğu"nu (Bourdieu, 1976: 94; ayrıca bkz. 1994: 149-197) ve kendilerini basit çıkarlardan uzak biri olarak görmeleri ve başkaları tarafından böyle görülmelerinden kazançlı çıkabileceklerini anlayabiliriz (ayrıca bkz. Mulkay, 1976). Onların görünüşte yatırımdan-uzak stratejileri, bilim insanlarının -rakip meslektaşları alanında tanınan bir 'isim olma'yı, isim yapmayı (ve hatta kimi zaman kendilerini ilk isim yapmayı) bilinçli ve bilinçsiz olarak amaçladıkları- birinci düzey yatırım stratejilerini gizlemeye yarayan ikinci düzey stratejilerdir.

Alan içinde bilim insanları arasındaki mücadele, her zaman, bilimin kendi özel çıkarlarına en uygun tanımını yapmaya yönelik ve, meşru bir tanım olarak kabul edildiğinde, alan içinde egemen bir konum işgal etme meşruiyeti sağlamaya yönelik bir güç mücadelesidir. Ve hiçbir dış ve tarafsız hakem olmadığı düşünülürse, bilimsel-siyasal meşruiyet iddiaları her zaman rakip grupların göreli güçlerinin bir fonksiyonudur. 'Tanımların ilişkileri' (Beck, 1988: 211-226) üzerindeki mücadeleyi 'alan içindeki konumları yapılandıran 'üretim ilişkileri'yle sistematik olarak ilişkilendiren bilimsel üretim alanı üzerine bu çatışmacı perspektiften bakıldığında, (realizm-empirizm/rasyonalizm karşıtlığı gibi) 'epistemolojik çatışmalar' bile 'siyasal çatışmalar' olarak analiz edilebilir (Bourdieu, 1976: 90). Mannheim'ın gösterdiği gibi (Mannheim, 1952: 207-201), akademik piyasadaki özel bir grubun tekelci konumundan birçok rakip grup arasındaki özel rekabete kadar değişebilen rekabet koşullarına bağlı olarak, alanın yapısını 'papazlar gibi' koruma stratejileri ile 'peygamberler gibi' yıkma stratejileri arasındaki karşıtlık farklı anlamlar ve işlevler kazanabilir. Bu tekelci konumu, ortodoksinin hükümranlığını savunmaya ve düşünce üretimi araçları (eğitim sürecini

kontrol, takdis örnekleri ve bilimsel dergiler) üzerindeki tekellerini sürdürmeye, kendi haleflerini dikkatlice seçmeye ve yeni gelen sapkınların oyuna girmesini engellemeye çalışan *yerleşikler* ile *yabancılar* -örneğin sadece bilimsel kuruluşu değil, aslında toplumsal kuruluşu da yıkmaya çalışan Einstein veya Marx gibi sapkınlar- arasındaki sürekli bir çatışma karakterize eder. Birikmiş bilimsel kaynaklar artarken, onları elde etmek ve böylece bilimsel problemler ve araçlara ulaşma hakkı elde etmek için gerekli anonim bilimsel sermaye ve dolayısıyla alana girmenin bedeli giderek artar. Neticede, rakipler arasındaki homojenlik derecesi artar ve egemen kesimin yerini sağlamlaştırma stratejileri ile tâbi kesimin yıkım stratejileri arasındaki karşıtlık anlamını yitirme eğilimi kazanır. Hatta yabancılar artık yerleşik hale gelir ve rakipler arasında gerçekleşen tartışmalar mücadelenin bütün taraflarının sorgulamadığı ve kesinlikle sorgulanmayan tartışmasız *doxalar* ('uzlaşmazlıkta uzlaşma') zemininde gerçekleşir. Rekabet kurumsallaşır ve bilimsel devrimleri gerçekleştirmek için gerekli sermaye birikimi düzenli prosedürlere uygun biçimlerde oluşurken, büyük dönemsel devrimlerin yerini siyasal etkileri giderek azalan birçok küçük sürekli devrim alır. Kısaca, bilimsel alan daha özerkleşir ve giderek daha özerk ve kendini düzenleyici hale gelirken bilimsel akıl ilerler ve nihayetinde 'aklın gücü' (Kant) alan içinde kabul gören ve meşru olarak kullanılan tek güce dönüşür. Bourdieu bu noktada Apel ve Habermas'a katılır, ancak belirgin bir farklılıkla: akıl artık tarih-aşırı bir evrensel değil, aksine bilim alanı içinde rasyonel tartışmaların giderek kurumlaşmasının tarihsel sonucu olarak görülür (Bourdieu, 19977a: 111-151)[58] ve ayrıca, bu sonuç muhtemelen daha genel dünyanın bir parçasını oluşturan daha özerk diğer kültürel üretim alanlarındaki rasyonel tartışma koşullarının kurumlaşmasına bağlıdır ve böyle olması beklenir (Bourdieu, 1989: 548-559; 1992a: 459-473; 1993b; 1994: 164-167, 239-244).[59]

[58] Kavrayışlı bir yazıda, Pels (1995), evrenselciliğin kaynağının normatif bir 'eleştirel söylem kültürü'nün (Gouldner) içselleştirilmesi değil, aksine alan içindeki rakipleri -bencillik arayışını bilinçli olmadan aklın ilerleme motoruna dönüştüren- karşılıklı ürünlerini gözden geçirmeye zorlayan bir toplumsal kısıtlılıklar seti ('özel kötülükler, kamusal erdemler') olduğunu göstermiştir.

[59] Bourdieu, farklı bir açıdan analiz etse de, tıpkı Foucault gibi Habermas'ın iletişime ilgisini paylaşır. Habermas için, ideal konuşma durumunu gücün yokluğu karakterize ederken, Bourdieu ve Foucault için, gücün karakterize ettiği sembolik şiddetin yokluğunda iletişim de yoktur. (Kısıtlamalı ve kısıtlamasız) iletişim konusuna bu ortak vurgu, Habermascı bir Bourdieu (ve muhtemelen Foucault) okumasını ve Bourdieucü (veya Foucaultcu) bir Habermas okumasını mümkün kılar. Basitçe birini diğerinin karşısına koymak yerine, onların bilgi politikalarının mükemmel bir biçimde birbirlerini tamamladığını görmemiz gerekir, Bourdieu için güç her zaman önce gelir (*arkhe* olarak güç). Politikanın görevi, sembolik kısıtlamalardan uzak bir tartışmayı (*telos* olarak tartışmayı) mümkün kılacak eşitlikçi bir toplumsal evrenin yaratılmasını içerir. Öte yandan, Habermas için, ideal konuşma durumu her zaman verilidir veya karşı-olgusal olarak, verili olması beklenir (*arkhe* olarak iletişim). Radikal reformist politikanın görevi, onun demokratik bir sistem içinde kurumsallaştırılmasını gerektirir. Aslında Bourdieu, haklı olarak, ideal konuşma durumunun varolmadığını iddia etse de, kesinlikle buradan ideal konuşma durumunun asla varolmadığı yargısına ulaşmak istemeyecektir.

Bourdieu'ye göre, sosyal bilimler henüz bu özerkliğe ulaşamamışlardır. Kesinlikle bilimsel bir çıkar üretme ve bunu karşılama, böylece -aklın ürettiği- karşılıklı ve rasyonel bir diyalektik eleştiri sürecini sürdürebilme kapasitesine sahip bilimsel alanlardan farklı olarak, 'öğrenilen söylemlerin üretim alanları' (Bourdieu, 1976: 100) büyük ölçüde dış örneklere bağımlıdır ve 'doxazoflar'ın görünür içe-kapanıklığı onların dış toplumsal taleplere bağımlılıklarını gizlememelidir. Sosyal bilimler, 'hatalı bir özerklik'le ve sağduyudan ve egemen sınıfların gerçek çıkarlarından 'yanlış bir kopuş'la işleyen, 'yanlış bilinci' üretmeye ve sürdürmeye mahkûm 'yanlış bilimler'dir (Bourdieu, 1976: 100: 103). Bilimselliğin teknolojik görünümleri (örneğin, log-linear modeller, patika analizi, vb.) ve kümülatiflik retoriği (örneğin, neo-Marksizm, yeni işlevselcilik) ile böbürlenen sosyal bilimler, kendilerini gerçek bilimler olarak değil, sadece bilimin resmi tasavvuru olarak anlarlar. Hatta, Frankfurt Okulu'ndakiler dahil, ortodoks konsensüsle mücadele eden ve tâbi sınıflarla ittifak yapan radikal sosyologlar bile, ana-akımdan meslektaşlarının yanlış bilimsel kabulleri içinde kalmışlar ve ister istemez bu ön-kabullerin tuzağına düşmüşlerdir. "Düşünce eğilimleri ve öğretiler arasındaki açık çatışmalar, katılımcıların bu çatışmaların gerektirdiği ve gözlemciyi sistem dışından etkileyen temel suç ortaklığını görmelerini engeller" (Bourdieu, 1966: 902). Onlar karşıtlarının ön-kabullerini refleksif olarak teşhir etmekten ziyade kullanırlar ve onların yarattıkları (konsensüse karşı çatışma, nicel analize karşı nitel analiz, nesnelciliğe karşı öznelcilik gibi) karşıtlıklar daha çok 'ayna-tuzaklar' işlevi görür (Bourdieu, 1991: 383). Böylece, sadece göstergeler tersine çevrilir ve, günün sonunda, bu karşılıklı karşıtlık aslında aynı oyunun yeniden (ve tekrar tekrar) oynandığını gösterir.

Bourdieu 'refleksif bir sosyoloji' (Bourdieu *et al.*, 1973: 95-106; 1982a; 1984a: 9-51; 1992b: 45-71), rakip stratejilerin yarattığı tüm bir konumlar sistemini nesnelleştiren ve nesnel ittifaklara karşı olan 'yapay çekişme'yi (Girard) aşmayı sağlayacak bir sosyolojinin sosyolojisini talep eder. Retorik olarak bu hareket, Mannheim'ın -Bourdieu'nün, bilgi sosyolojisinin 'polemik' ve 'refleksif' kullanımı şeklindeki köktenci ayrımı temelinde yeniden formüle ettiği- 'özel' ve 'total' ideolojiler ayrımına dayanır (Mannheim, 1936: 55-88; 264-286): İlk örnekte, bilgi sosyolojisi karşı tarafın stratejilerini yıkmak için kullanılır ("x bir küçük burjuvadır", sosyolog her zaman karşıtlarının en iyi eleştiricisidir); ikinci örnekte, sosyolojik bilgi, kişinin kendi konumu dahil, tüm alanı nesnelleştirmekte kullanılır ('katılmalı nesnelleştirme'yle oto-ref-

leksif sosyoloji [Bourdieu and Wacquant, 1992b: 48], yani öznenin ve onun nesneyle ilişkisinin nesnelleştirilmesini nesnelleştirerek kendini gözleme). Bourdieu'ye, göre, (ilgili alan içindeki aktörlerin taraflı ve çıkara dayalı nesnelleştirmelerinin karşısına koyduğu) 'alan'ı, sistematik bir biçimde, muhtemel hareket noktaları (*konumlar*) ve onlara tekabül eden bakış açıları (*prises de positions*) biçiminde nesnelleştirdiğimizde, "farklı konumların hakikâtini ve farklı bakış açılarının geçerliliklerinin sınırlılıkları"nı gösterebiliriz (Bourdieu, 1997c: 38-39). Ancak, *Homo Academicus*'un yazarının kendisi için üçüncü bir konum yaratmaya çalıştığı bu Bachelardcı hareket şu nedenlerle problemlidir: İlk olarak, bu hareket, açık bir biçimde alan içinde hiçbir bağımsız konum olmadığını ve olamayacağını ifade eder; ve ikinci olarak, Bourdieu'nün sosyolojisinin kendi sosyolojisine refleksif olarak uygulanması onun ideolojik bir konum olarak ve bu yüzden bizzat alan içinde bir hareket olarak epistemolojik konumunu açığa vurur. Ve gerçekte, her şey, sanki Bourdieu ana-akım sosyoloji ve radikal sosyoloji arasındaki karşıtlığı aşmak için sadece Althusser'in sosyoloji alanındaki bilim ve ideoloji ayrımına başvurmasından ibaret gibi görünür. Hatta daha problemli bir yan, eğer onun hamlesi polemik değil refleksif, 'kinik' değil 'klinik' ise (Bourdieu, 1996: 68), kendi gözlemlerini ve başkalarının gözlemlerini gözleyen -onların görmediklerini gören ve hatta kendi görmediğini de görebilen 'tarafsız gözlemci' konumuna nasıl ulaşabileceğimiz sorusu cevapsız kalır.[60] Ve gerçekte, burası Bourdieucü sosyolojinin kutsal bir şeye -'Bourdiyövist sosyoloji'ye- dönüştüğü nokta gibi görünmektedir.

Bazen kendi bütünselci şemasını bütünleme ve kapatma eğiliminde olsa da, (Bourdieu'nün bunun farkında olması gerekir) Collège de France'da verdiği ve "kişinin sınırlar hakkındaki bir düşüncesinin kendisini sınırsız bir düşünceye ulaştırmasını beklememesini belirterek, 'bağımsız entelijensiya' fikrinin Platoncu ve Hegelci ayartmalarına karşı açık uyarılarda bulunduğu oldukça refleksif açılış dersinden anlaşılacağı gibi, zaten farkındadır da (Bourdieu, 1982a: 23). Bourdieu bilim ve siyaset arasındaki bazı tortulaşmış ayrımları hâlâ sürdürme eğiliminde görünse de, onun bilimsel çabalarının siyasal doğası artık sadece *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*'in uluslararası siyasal eki *Liber* okuyucuları için değil, *Libération*, *Le Monde*, *Le Monde Diplomatique*, *Télérama*, *Les Inrockutiples* veya yakınlarda Bourdieu üzerine

60 Gözlemlerin gözlemleri bir başkasının birinci düzey gözlemlerini görelileştirmeyi sağlayabilir, ancak onlar gözlemler olarak kaldıkları sürece, bu gözlemlerin 'kör nokta'sı her zaman olacaktır. Ve Luhmann'ın ifadesiyle, "ikinci düzey gözlem bile onun göremediği şeyi göremez. [...] En iyisinden, o onun göremediği şeyi göremediğini görebilir" (Luhmann, 19879: 333).

bir 'özel sayı' yayınlayan *Magazine Littéaire*'in (Ocak, 1998: no. 369) daha büyük okuyucu kitlesi için de açık hale gelmiştir. Aydınlanmanın gerçek ruhu içinde özgürleşme adına bir bilim ve bilim adına bir özgürleşme yaratmaya çalışan Fransa'nın bu en ünlü sosyologu, dışlananlara (işsiz ve yeni işsizler, gay ve lezbiyenler, Cezayirli aydınlar ve Fransa'daki yasadışı göçmenler, vb.) söz hakkı sağlamak ve neo-liberal hegemonyayı yıkmak için siyasal bir eylemci olarak müdahaleyi seçmiştir. Gerçekte o, Aralık 1995 Grevi'nden beri (bkz. Duval, 1998c), -düşmanlarının yanlış okuduğu gibi 'solun solu' için değil- 'sol hakkında bir sol için' müdahalelerini artırmış; basındaki entellektüelleri ve diğer 'hızlı düşünürler'i egemen sınıflarla gizli işbirlikleri nedeniyle eleştirel olarak analiz etmiş ve onlara saldırmış; ve refah devletinin saldırgan ve küresel 'esnek-sömürü' politikalarına *karşı* Avrupalı bir sosyal devlet önererek bir dizi güçlü argüman geliştirmiş (Bourdieu, 1998a) ve son olarak, en azından formatı Habermas'ın *Kısa Siyaset Yazıları*'ndan birini hatırlatan ve "demokraside siyasal düşünce ve eylem için vazgeçilmez olan bilgiyi yayacak militan iradenin canlandırıldığı" çok başarılı, nispeten ucuz, sağlam belgelere dayalı ve okunabilir kitapçıklar tasarlamıştır (Halimi, 1997: 'Giriş' yazısı).[61] 'Kollektif özerk entellektüel'in temel sözcüsü olarak Bourdieu ve onun neo-liberalizmin (sağ ve sol üzerindeki) kültürel hegemonyasını ('Jospin-Blair-Schröder troykasını) yıkmayı amaçlayan Gramsci tarzında siyasetler-üstü stratejisi o kadar başarılı oldu ki, Bourdieu yeni bir siyasal parti yarattığı ve kendisini 1999 Avrupa Parlamentosu seçimleri için bir aday olarak lanse ettiği şeklindeki vahşi spekülâsyonları kamuoyuna tekzip etmek zorunda hissetti ('Bourdieu diye bir aday yoktur', *Libération*, 27/8/1998).

## 4. Sonuç: Eleştiriden Yeniden-İnşaya

Bourdieu'nün üretken yapısalcılığı, Marx'ın bir başka bağlamda söylediği gibi, onun, kategorileri kendi melodileriyle dans ettirmesini sağlayan, ilişkisel düşünce üzerine süregelen toplumsal-felsefi bir düşünce ve empirik-teorik çeşitlemeler olarak görülebilir. Gerçekte, ilişkisel bir sosyal teori üzerine felsefi, epistemolojik ve meta-teorik düşüncelerden onların bir alanlar sosyolojisi içindeki teorik, metodolojik ve empirik uygulamalarına doğru

---

[61] Habermas küreselleşme üzerine son kitabında veya kendi tercih ettiği deyişle 'ulus-ötesi takımyıldız'da, Bourdieu'nün yeni uluslararası Avrupa refah devleti yaratılması önerisini onaylar (Habermas, 1998: 124). Beck (1997) ve Bauman (1998) ile birlikte -ancak Giddens'ın Yeni Emek Hareketine sattığı Üçüncü Yol'una (Giddens, 1998) karşı- refah devletinin yeniden güçlendirilmesi ve Avrupa'nın Brezilyalaştırılması temelinde post-Marksist bir savununun ortaya çıkışına tanık olabiliriz.

inen bilimsel soyutlamalar doğrultusunda, Bourdieu'nün argümanının kendi içinde doğa bilimlerinden sosyal bilimlere, Hegel'in tuhaf 'gerçek olan rasyoneldir' ve 'rasyonel olan da gerçek' önermelerini Bachelard ve Cassirer'in yeniden formüle etmelerinin sistemli bir aktarımı olarak nasıl yeniden inşa edilebileceğini gördük. İlişkisel düşünce biçiminin Bourdieu'nün projesi için merkezi önemi, onun araştırma programını kırk yıldır yönlendiren iki merkezi meta-sosyolojik ilginin, yani özcü bir toplumsal gerçeklik anlayışı yerine ilişkisel bir anlayışı geçirme ve temel öznelci ve nesnelci toplumsal hayat araştırması yaklaşımları karşıtlığını aşma çabasının, sırasıyla, onun bu ilişkisel entellektüel üretim tarzının yatay ve dikey uygulamaları oldukları kanıtlanarak gösterilebilir. İlk meta-sosyolojik ilgi, onun sosyolojik tarzı içinde, toplumsal alanların genel özellikleriyle ilgili bir çatışma teorisinde ve farklı kültürel üretim, dağılım ve tüketim alanlarına ilişkin bir dizi etkili empirik araştırmada yer alır. İkincisi ise, sofistike bir pratikler ve 'pratiklerin yapıların yeniden-üretimindeki rolleri' teorisinde, habitusun fenomenolojik tasvirlerini sosyolojik olarak yakalamayı sağlamıştır. Alanlar teorisi ve habitus teorisi (teorik gereçleri *illusio*, sermaye, vb.yle birlikte), Bourdieu'nün ya pratik bir araç (*modus operandi*) olarak ya da diğerinin sonucu (*opus operandum*) olarak ortaya çıkacak biçimde içsel olarak ilişkili ilerletici araştırma programının 'katı çekirdeği'ni oluşturur.

Benim 'genetik yapısalcılığı' yeniden inşa girişimim, sürekli olarak, Bourdieu'nün (Bachelard, Cassirer gibi) başka teorisyenlere borçlarını, bu yaklaşımın (Elias, Mannheim'ın teorileri gibi) başka teorilerle nasıl örtüştüğünü ve hatta başka farklı teorilerden (Eleştirel Realizm, Giddens, Habermas, vb.nden) nasıl yararlanabileceğini gösterse de, bunlar Bourdieu'nün özgünlüğünü gölgelemez, keskin yeteneğinin değerini azaltmaz, aksine onun farklı düşünce akımları arasında (meta)-teorik ittifaklar ve bilgi-siyaset koalisyonları imkânını araştırabilecek bir bakışa sahip olduğunu gösterir. Bourdieu'nün teoriler sisteminin önerdiğim yeniden iç inşası başından beri diyalektik bir 'içkin eleştiri' motifinden esinlenmiştir (Benhabib, 1986: 19-43). Teoriye dışsal olan unsurları ve yargı kriterlerini kullanmayı reddeden 'içkin eleştiri', teorinin çizdiği eğrileri yakından izler ve onu kendi iç kriterlerine göre değerlendirir: burada amaç, karşı teorilerden hareketle onu zayıflatmak değil, aksine daha güçlü ve daha tutarlı kılmak için onun gerilimleri ve sınırlarını ortaya koymak ve nihayetinde ilerletmektir. Bu diyalektik tarz içinde Bourdieu'yle ilgili iki temel eleştiri geliştirdim. İlki epistemolojiktir. Ontolojik sorunları

epistemolojik sorunlara indirgeyen 'epistemik hata'ya düşmemek için onun çalışmasının rasyonalist ve realist yorumları arasındaki kaçamaklardan uzak durmamız, geleneksel '-mış gibi' stratejisini terk etmemiz ve onun teorisini eleştirel realizmin sağlamaktan sadece mutlu olacağı sağlam ontolojik temellere oturtmamız gerekir. Toplumsal dünya teorinin betimlediği ilişkilerin analojik yansıması değildir (rasyonalizm), aksine tam tersi geçerlidir (realizm). Bourdieu, toplumsalla ilgili kendi eleştirel teorisini ayrıca toplumsalı da eleştirel olarak değerlendirebilecek tarzda değerlendirmek, toplumsal dünyayla ciddi bir şekilde ilgilenmek ve onun üzerinde bir etkiye sahip olmak istiyorsa, aslında toplumsal dünyanın kendi teorisinin epistemik etkisinden fazlasını içerdiğini kabul etmek zorundadır. İkinci olarak, meta-teorik bir eleştiri geliştirdim. Bourdieu, sosyolojik teorisini siyasal niyetlerine uygun bir çizgiye getirmek istiyorsa, determinist vurgulu 'istikrarlı yeniden-üretim' tarzı betimlemelerden uzak durarak sistemini açmalı ve ona gereken iradeciliği kazandırmalıdır. Bu, habitusun yaratıcılığının açıkça kabul edilmesini ve kültürün sadece sembolik olarak yüceltilmiş bir şiddet aracı, bir egemenlik aracı değil, aynı zamanda bir özgürleşme aracı olarak da görülmesini gerektirir. Ne de olsa, eleştirel bir teori, sadece toplumsal zorunluluğun (hâkimiyet) keyfi doğasını ortaya çıkartan bir teori değil, aynı zamanda muhtemel olmayanın imkânını (kurtuluş) ortaya koyabilecek bir teoridir. Eleştirel teori, elbette ki yeniden-üretim pratiklerini betimler, ancak sadece *praxis*i harekete geçirebilmek amacıyla ve o aktörlerin faillere (ayrıca yapıların basit 'taşıyıcıları'na da) indirgendiği mekanizmaları analiz ediyorsa, amacı sadece 'özne benzeri bir şey'in inşasına katkıda bulunmaktır (Bourdieu, 1980: 41). Son zamanlarda Bourdieu, daha militan biçimlerde ve Aklın *Reelpolitiği*ne siyasal müracaatlarında (Bourdieu, 1992a, 1994, 1997), eylemin kendiliğindenliğini ve düşüncelerin etkililiğini kabul ediyor. Bu aralar, monetarist aşağılamalara karşı eğitimin evrensel değerini (Areser, 1997) ve refah devletini (Bourdieu, 1998: 34-50, 66-75) savunmak için devletle ve onun sözde "İdeolojik Aygıtları" ile ilgili kendi politik eleştirilerini bile bir kenara bıraktı; ancak bu politik tavizler onun bilimsel birikiminde henüz teorik ifadelerini bulmuş değildir.

Son olarak bir soruyla bitirelim: Niçin daha ileri gidilmesin, niçin eleştirel bir egemenlik teorisinden siyasal özgürleşme teorisine ve buradan normatif etik teorisine geçilmesin? Eğer eleştirel bir sosyoloji sadece toplumsal egemenlik güçlerinin değil, özgürleşmenin toplumsal güçlerinin ve dönüştürücü bir özgürleşme politikasının imkânının da analizini gerektiriyorsa, o zaman bu

sosyoloji bir etiğin veya en azından bazı normatif ahlâkî yargı kriterlerinin ve bazı 'iyi hayat' göstergelerinin belirlenmesini şart koşar. Bourdieu hâlihazırda bize saf aklın eleştirisini ve yargının eleştirisini sundu, şimdi kendisinden beklediğimiz pratik aklın eleştirisidir.[62]

[62] Bu arada, Bourdieu, elinizdeki yazıyla ilgili bir ölçüde 'açık sözlü ve nispeten acımasız sözleriyle' beni onurlandırdı. Kendi teorisinin 'katı çekirdeği'ni Bachelard'ın rasyonalizmi ve Cassirer'in ilişkiselciliğinin bir sentezinin oluşturduğunu kabul eden Bourdieu, onun gizli bir rasyonalist olabileceğine dair yorumlarımı reddeder ve çalışmasının yakınlarda keşfettiği Bhaskar'ınki gibi başından beri realist olduğunu ilân eder ve, son olarak, çalışmasının empirik içeriğini dikkate almadığımdan şikâyet eder. Bu şikâyeti ona göre, benim ikinci gücün (deyim bana aittir) skolastik bir hatası olarak adlandırılabilecek hataya düşmekle kalmayıp, aynı zamanda onun kamusal alana siyasal müdahaleleri konusundaki yorumumun da muhabirlik düzeyinin çok üstüne çıkmadığının bir göstergesidir (yazara mektup: 26 Kasım 1998).

## Kaynakça

Abott, A. (1988), 'Transcending General Linear Reality', *Sociological Theory* 6 (2): 169-186

Alexander, J. C. (1982-1983), *Theoretical Logic in Sociology*, 4 vols. Berkeley: University of California Press

________(1995), 'The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu', *Fin Siècle Social Theory*. London: Verso

________*et al.*(eds.)(1987), *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press

Althusser, L. *et al.* (1970) *Lire Le Capital*, 2 vols. Paris: Maspéro

Archer, M. (1988), *Culture and Agency. The Place of Culture in The Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press

________(1995), *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press

Archer, M. *et al.* (1998), *Critical Realism. Essential Readings*. London: Routledge

Areser (Association de réflexion sur les enseignements supérieurs et la recherché). (1997), *Quelques diagnostics et remédies urgents pour une université en péril*. Paris: Liber-Raisons d'agir

Bachelard, G. (1929), *La valeur inductive de la relativité*. Paris: Vrin

________(1934/1991), *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: Vrin

________(1938/1993), *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*. Paris: Vrin

________(1940/1988), *La philosophie du non*. Paris: P.U.F.

________(1949/1986), *La rationalisme appliqué*. Paris: P.U.F.

________(1953/1990), *La matérialisme rationnel*. Paris: P.U.F.

________(1971), *Epistémologie. Textes choisies*. Paris: P.U.F.

Bauman, Z. (1998), *Globalisation. The Human Consequences*, Cambridge: Polity Press

Beck, U. (1988), *Gegengifte. Die organisierte Unerantwortlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

________(1997), *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt: am Main: Suhrkamp

Benhabib, S. (1986), *Critique, Norms and Utopia. A Study of Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press

Benton., T. (1977), *Philosophical Foundations of Three Sociologies*. London: Macmillan.

________(1984), *The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and his Influence*. London: Macmillan.

Bhaskar, R. (1975/1978), *A Realist Theory of Science*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf

________(1989a), *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of Contemporary Human Sciences*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf

________(1989b), *Reclaiming Reality. A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. London: Verso

Bloor, D. (1991), *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University of Chicago Press

________(basılıyor),'Anti-Latour', *British Journal of Science*.

Blumer, H. (1969), *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press

Bohn, C. (1991), *Habitus and Kontext. Ein kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus*. Opladen: Westdeutscher Verlag

Boltanski, L. and L. Thévenot. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard

Bourdieu, P. (1966), 'Champ intellectuel: 865-9061 et projet créateur', *Les Temps Modernes* 246

________(1967), 'postface', Pp. 137-167, E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris: Minuit, Translated by Pierre Bourdieu

________(1968), 'Structuralism and the Theory of Sociological Knowledge', *Social Research* 35 (4): 681-706

________(1971a), 'Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber', *Archives européennes de sociologie* 12 (1): 3-21

________(1971b), 'Genèse et structure du camp religieux', *Revue française de sociologue* 12: 295-334

________(1971c), 'La marché des biens symboliques', *Année sociologie* 22: 49-126

________(1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique, Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève: Droz

________(1974), 'Avenir de classe et causalité du probable', *Revue française de sociologie* 15 (1): 3-42

________(1976), 'Le champ scientifique', *Actes de la recherche en sciences sociales* 2-3: 88-104

________(1977a), *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*. P ris: Minuit

________(1977b), 'sur le pouvoir symbolique', *Annales* 3: 405-411

________(1979a), *La distinction. Critique sociale de jugement*. Paris: Minuit

________(1979b), 'Les trois états du capital culturel', *Actes de la recherche en sciences sociales* 30: 3-36

________(1980), *La sens pratique*. Paris: Minuit

________(1982a), *Leçon sur la leçon*, Paris: Minuit

________(1982b), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard

________(1983a), 'The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed', *Poetics* 12: 311-356

________(1983b), 'Les sciences sociales el la philosophie', *Actes de la recherche en sciences sociales* 47/48: 45-52

________(1984a), *Homo academicus*. Paris: Minuit

________(1984b), *Questions de sociologie*. Paris: Minuit

________(1984c), 'Escape social et genèse de classes', *Actes de la recherche en sciences sociales* 52/53: 3-15

________(1985), 'The Genesis of the Concepts of Habitus and Field', *Sociocriticism* 2 (24): 11-24

________(1986), 'La force de droit. Eléments pour une théorie du champ juridique', *Actes de la recherche en sciences sociales* 64: 3-19

________(1987a), *Choses dites*. Paris: Minuit

________(1987b), 'What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups', *Berkeley Journal of Sociology* 32: 1-17

________(1989), *La noblesse d'Etat. Grades écoles et esprit de corps*. Paris: Minuit

________(1990), 'Animadversiones in Mertonem', Pp. 297-301, *Robert K. Merton: Consensus and Controversy*, edited by J. Clark, C. Modgil, and S. Modgil. London: Falmer Press

________(1991), 'Epilogue: On the Possibility of a Field of World Sociology', *Social Theory for a Changing Society*, edited by P. Bourdieu and J. Coleman. Boulder, CO: Westview Press

________(1992), *Les règles de l'art. Genèse et structure de champ littéraire*. Paris: Seuil

________(1993a), (ed.) *La misère du monde*. Paris: Seuil

________(1993b), 'Un entretien avec Pierre Bourdieu', *Le Monde*, 7 décembre

________(1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil

________(1996), *Sur la télévision, suivi de L'emprise du journalisme*. Paris: Liber éditions

________(1997a), *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil

________(1997b), 'La champ économique', *Actes de la recherche en sciences sociales* 119: 48-66

________(1997c), *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique de champ scientifique*. Paris: Inra

________(1998a), *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. Paris: Liber-Raisons d'agir

________(1998b), *La domination masculine*. Paris: Seuil

_______(1998c), 'Pour une gauche de gauche', *Le Monde*, 8 Avril

Bourdieu, P. and J. C. Passeron (1967), 'Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without subject', *Social Research* 34 (1): 162-212

_______(1970), *La reproduction. Eléments pour une théorie du système de l'enseignement.* Paris: Minuit

Bourdieu, P. and L. J. D. Wacquant (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive.* Paris: Seuil

Bourdieu, P. *et. al.* (1965), *Un art moyen. Essai d'une le s usages sociaux de la photographie.* Paris: Minuit

Bourdieu, P., J. C. Chamboredon and J. C. Passeron (1973), *La métier de sociologue. Préalables épistémologies.* Paris: Mouton

Brubaker, R. (1985), 'Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu', *Theory and Society* 14: 745-775

Brubaker, R. (1993), 'Social Theory as Habitus', *Bourdieu. Critical Perspectives*, Edited by C. Calhoun and M. Postone. Cambridge: Polity Press

Caillé, A. (1992), 'Esquisse d'une critique l'économie générale de la pratique', *Cahiers du LASA* 12-13: 109-220 (Reprinted in A. Caillé, *Don, intérét et désintéressement, Bourdieu, Mauss, Platon et queelques autres.* Paris: La Décourte

Calhoun, C. (1995), *Critical Social Theory. Culture History, and the Challenge of Difference.* Oxford: Blackwell

Callon, M. (1986), 'Eléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des martins pécheurs en baie de Saint-Brieuc', *L'Année sociologie* 36: 169-208

Caro, J. Y. (1980), 'La sociologie de Pierre Bourdieu. Eléments pour une théorie du champ politique', *Revue française de sciences politiques* 30 (6): 1171-1197

Cassirer, E. (1906/1971), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuere Zeit.* Band I, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

_______(1910/1994), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Collins, H. M. (1992), *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice.* Chicago: University of Chicago Press

Domingues, J. M. (1995), *Sociological Theory and Collective Subjectivity.* London: Macmillan

Donati, P. (1991), *Teoria relazionale della Società.* Milano: Franco Agnelli

Dosse, F. (1995), *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines.* Paris: La Decouverte.

Durkheim, E. (1888/1970), Cours de science sociale', *La science sociale et l'action*, edited by J. Filloux. Paris: P.U.F.

_______(1895/1986), *Les règles de la méthode sociologie.* Paris: P.U.F.

Duval, J. *et al.* (1998), *Le «décembre» des intellectuels français.* Paris: Liber-Raisons d'agir

Dux, G. (1982), *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte.* Frankfurt/Main: Suhrkamp

Elias, N. (1965/1985), *De gevestigden en de buitenstaanders. Een studie van de spanningen en machtsverhoudingen tussen twee arbeidsbuurten.* s'GravenhaGe: Ruward

________(1970/1984), *Wat is sociologie?* Utrecht: Spectrum

________(1976), *Überden Prozeß der Zivilisation, Soziogenetische end psychogenetische Untersuchungen.* Zweiter Band: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einder Theorie Zivilization.* Frankfurt/Main: Suhrkamp

Emirbayer, M. (1994), 'Network Analysis, Culture, and The Problem of Agency', *American Journal of Sociology* 99 (6): 1411-1454

________(1997), 'Manifesto for a Relational Sociology', *American Journal of Sociology* 103: 281-317

Ferry, L. and A. Renaut (1988), *La pensée 68. Essai sur L'antihumanisme contemporain.* Paris: Gallimard

Fowler, B. (1997), *Pierre Bourdieu and Cultural Theory, Critical Investigations.* London: Sage

Funke, G. (1974), 'Hexis (Habitus)', Pp. 1120-1124, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, edited by J. Ritter. Basel: Schwabe and Co.

Gauchet, M. (1988), 'Changement de paradigme en sciences sociales', *Le Débat* 50: 165-170

Giddens, A. (1979), *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan

________(1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration.* Cambridge: Polity Press

________(1990), *The Consequences Modernity.* Cambridge: Polity Press

________(1998), *The Third Way. The Renewal of Social Democracy.* Cambridge: Polity Press

Girard, R. (1982), *Le bouc émissaire.* Paris: Grasset.

Goffman, E. (1983), 'Interaction Order', *American Sociological Review*, 48: 1-17

Grint. K., and S. Woolgar. (1997), *The Machine at Work. Technology Work and Organization.* Cambridge: Polity Press

Habermas, J. (1969), 'Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik', Adorno T. W. *Et al., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie.* Neuwied: Luchterland Verlag

________(1971), *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press

________(1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: Zur Kritik der Funktionalistischen Verunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp

________(1998), *Die postnationale Konstellation. Politische Essays.* Frankfurt am Main: Suhrkamp

Halimi, S. (1997), Les nouveaux chiens de garde. Paris: Liber-Raisons d'agir

Hamel, J. (1997), *Précis de épistémologie de la sociologie.* Paris: L'Harmattan

Harker, R., C. Mahar, and C. Wilkes. (1991), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu. The Practice of Theory.* London: Macmillan

Harré, R. (1970), *The Principles of Scientific Thinking.* London: Macmillan

Hegel, G. W. F. (1821/1971), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*, Werke *in 20 Bänden.* Frankfurt/Main: Suhrkamp

Heidegger, M. (1927/1993), *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Héran, F. (1987), 'La seconde nature de la habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique', *Revue française de sociologie* 37: 385-416

Honneth, A. (1990), 'Die zerrissene Weltder symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieu', *Die zerrissene Welt des Sozialen, Sozialphilosophische Aufsätze.* Frankfurt/Main: Suhrkamp

Husserl, E. (1938/1985), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* Hamburg: Felix Meiner Verlag

Husserl, E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in *Husserliana*, Band 4: The Hague: Martinus Nijhoff

Jenkins, R. (1992), *Pierre Bourdieu.* London: Routledge

Johnson, T., C. Dandeker, and C. Ashworth. (1984), *The Structure of Social Theory. Dilemmas and Strategies.* London: Macmillan

Joppke, C. (1986), 'Cultural Dimensions of Class Formation and Class Struggle: On the Social Theory of Pierre Bourdieu', *Berkeley Journal of Sociology* 31: 53-78

Kant, I. (1983), *Kritik der Reinen Vernunft*, in *Werke*, Band 4: Darmstadt:

Keat, R. and J. Urry. (1982), *Social Theory as Science.* London: Routledge

Knorr-Cetina, K. (1983), 'The Ethnographic Study of Scientific Work: Toward a Constructivist Interpretation of Science', Knorr-Cetina, K. and Mulkay, M. (eds.) *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science.* London Sage

Kögler, Id. (1997a), 'Alienation as Epistemological Source: Reflexivity end Social Background after Mannheim and Bourdieu', *Social Epistemology* 11 (2): 141-164

________(1997b), 'Reconceptualizing Reflexive Sociology', *Social Epistemology* 11 (2): 223-250

Kuhn. T. (1962/1970), *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press

Lakatos, I. (1970), 'Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs', Pp. 91-196, *Criticism and the Growth of Knowledge*, edited by I. Lakatos and A. Musgrave. Cambridge: Cambridge University Press

Latour, B. (1984), *Les Microbes: Guerre et paix.* Paris: Métailié

________(1987), *Science in the Action. How to follow Scientists and Engineers through Society.* Cambridge: Harvard University Press

________(baskıda), 'For David Bloor ... and Beyond', *British Journal of Science*

Latour, B. and S. Woolgar (1979), *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts.* London: Saga

Law, J. (1994), *Organizing Modernity.* Oxford: Blackwell

Layder, D. (1990), *The Realist Image in Social Science.* London: Macmillan

Lefort, C. (1086), *Essais sur le politique.* Paris: Gallimard

Lévi-Strauss, C. (1958), 'La notion de structure en ethnologie', *Anthropologie structurale.* Paris: Plon

Lewin, K. (1963), *Feldtheorie in den Sozialwissenschaften. Ausgewählte theoretische Schriften.* Bern: Verlag Hans Huber

Luhmann, N. (1975), *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft.* Opladen: Westdeutscher Verlag

________(1986), *Ökologische Kommunikation.* Opladen: Westdeutscher Verlag

________(1989), *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft.* Band 3: Frankfurt am Main: Suhrkamp

Lynch, M. (1993), *Scientific Practice and Ordinary Action. Ethnomethodology and Social Studies of Science.* Cambridge: Cambridge University Press

Lynch M., and Livingston E., and Garfinkel E. (1983), 'Temporal Order of in Laboratory Work', Knorr-Cetina and Mulkay 1983. Pp. 205-237

Mannheim, K. (1936), *Ideology and Utopia.* An Introduction to the Sociology of Knowledge. *New York: Harcourt, Brace & World*

Marx, K. (1857/1963), *Grundrisse, Foundations of the Critique of Political Economy.* Harmondsworth: Penguin Books

________(1868/1870), *Capital. A Critique of Political Economy.* Vol. 1. London: Lawrence and Wishart

Maso, B. (1995), 'Elias and the neo-Kantians: Intellectual Backgrounds of the Civilizing Process', *Theory, Culture and Society* 12: 43-79

Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception.* Paris: Gallimard

Merton, R. K. (1968), *Social Theory and Social Structure.* New York: Free Press

Mouzelis, N. (1995), *Sociological Theory: What Went Wrong? Diagnosis and Remedies.* London: Routledge

Mulkay, M. (1976), 'Norms and Ideology in Social Science', *Social Science Information,* 15 (4): 637-656

Ollman, B. (1971), *Marx's Conception of Man in Capitalist Society.* Cambridge: Cambridge University Press

Outhwaite, W. (1987), *New Philosophies of Social Science. Realism, Hermeneutics and Critical Theory*. London: Macmillan

Parsons, T. (1937/1949), *The Structure of Social Action*, Glencoe, NY: Free Press

________(1951), *The Social System*. New York: Free Press

Pels, D. (1995), 'Knowledge Politics and Anti-Politics: Toward a Critical Appraisal of Bourdieu's Concept of Intellectual Autonomy', *Theory and Society* 24: 79-104

________(1999), *The Intellectual as Stranger: Studies in Spokespersonship*. London. Routledge

Popper, K. R. (1979), *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press

________(1989), *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge

Ravaisson, F. (1838/1997), *De l'habitude*. Paris: Payot & Rivages

Raynaud, P. (1980), 'Le sociologie contre le droit', *Esprit* 3: 82-93

Rist, G. (1984), 'La notion médiévale d' "habitus" dans la sociologie de Pierre Bourdieu', *Cahiers Vilfredo Pareto* 22 (67): 201-212

Sartre, J. P. (1963), *Search for a Method*. New York: Vintage Books

Saussure, F. de. (1916/1985), *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot

Sayer, A. (1995), *Radical Political Economy. A Critique*. Oxford: Blackwell

Schütz, A. (1932/1974), *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp

________(1962), 'Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action', *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Nijhoff

Swartz, D. (1997), *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: Chicago University Press

Taylor, C. (1985), *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press

Terrail, J. P. (1992), 'Les vertus de la nécessité. Sujet objet en sociologie', *Cahiers du LASA* 12-13 (221-262.

Touraine, A. (1978), *La voix et le regard. Sociologie des mouvements sociaux*. Paris: Seul

Vandenberghe, F. (1996), 'Comparing neo-Kantians: Ernst Cassirer and Georg Simmel.', *Occasional Papers I Sociology*, No: 49, Department of Sociology, University of Manchester

________(1997), *Une historie critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*. Vol. 1: *Marx, Simmel, Weber, Lukács*. Paris: Découverte.

________(1998), *Une historie critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*. Vol. 1: *Horkheimer, Adorno, Marcuse et Habermas*. Paris: Découverte.

Verdès-Leroux, J. (1998), *Le Savant et le politique. Essai sur le terrorisme sociologie de Pierre Bourdieu.* Paris: Grasset

Wacquant, L. J. D. (1987), 'Symbolic Violence and the Making of the French Agriculturist: An Inquiry into Pierre Bourdieu's Sociology', *Australian and New Zealand Journal of Sociology* 23 (1): 65-88

________(1990), 'Sociology of Socioanalysis: Tales of Homo Academicus', Sociological Forum 5 (4): 677-689

________(1993a), 'On the Tracks of Symbolic Power, Prefatory Notes to Bourdieu's "State Nobility"', *Theory, Culture & Society* 10: 1-17

________(1993b), 'From Ruling Class to Field of Power: An Interview with Pierre Bourdieu on "La Noblesse d'Etat"', *Theory, Culture & Society* 10: 19-44

________(1995), 'The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel about Their Trade?" *Theory and Society* 24: 489-535

________(1996a), 'De l'idéologie à la violence symbolique: culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu', *Actuel Marx* 20 (2): 65-82

________(1996b), 'Reading Bourdieu's Capital', *International Journal of Contemporary Sociology* 33 (2) [Bourdieu'nün İngilizce'ye çevrilmesine katkı olarak 1989'da yeniden basılmıştır], Pp: 151-169

________(1996c), 'Notes tardives sur le "marxisme" de Bourdieu', *Actuel Marx* 83-90

________(1996d), 'Violences, corps et sciences, Remarques transatlantiques. Enrtretien avec Loic J. D. Wacquant', *Pretentaine* 5: 211-221

Weber, M. (1921/1972), *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie.* Tübingen: J.C.B. Mohr

________(1922/1966), 'Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen', *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, Band I: Tübingen: Mohr

Wittgeinstein, L. (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus.* London: Routledge

Woolgar, S. (1988), *Science. The Very Idea.* London: Ellis Harwood

________(1991), 'Reflexivity is the Ethnographer of Text', Pp. 14-39 in *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, edited by S. Woolgar. London Sage

1960'lardan itibaren sosyal bilimler alanında nesnelci ve öznelci bilgi tarzları arasındaki aşılması güç uyuşmazlığın tedavülden kaldırılmasına dönük pek çok çalışma yapıldı. En temelde yapı ve fail arasındaki ikilemin feshine dönük bu girişim, sosyolojiden tarihe pek çok bilimsel disiplinin kendi icraat sahalarında yeni soruların sorulmasını mümkün kıldı. Üretilen sorular bir taraftan bilimsel araştırma nesnesinin nasıl inşa edilmesi gerektiğine ilişkin prosedürlerin baştan değerlendirilmesine yol açarken, diğer yandan da sosyal bilimciler arasında yaşanan bölünmelerin mahiyetine dair yapılacak muhasebeleri kışkırttı.

Yapıya ya da faile üstünlük tanıyan tözcülük biçimlerine karşı ne tür alternatifler geliştirilebilir? Bu türden ikilemler, sosyal ve politik karşıtlıklara tekabül etmekte midir? İlişkilere öncelik veren ve ilişkisel düşünmeye davet eden bir sosyal teorinin verimlilikleri neler olabilir?

Pierre Bourdieu, Charles Tilly, Mustafa Emirbayer, Margaret Archer gibi sosyal bilimcilerin takip ettikleri farklı ilişkisel düşünce patikalarından oluşan bir harita sayılabilecek bu derleme, günümüzde sosyoloji pratiğinin mantığını yeniden tesis etmede ve araştırma tasarımlarını sosyal teoriyle birlikte düşünmede Türkiyeli araştırmacılar ve sosyal bilim öğrencileri için bir başvuru metni olacaktır.

# Tözcülüğün Tasfiyesi

## İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar

Güney Çeğin - Emrah Göker







